www.bustaneketab.com

بوستان کتاب

المباحث فی

علم الأصول

آیة الله محمد حسن القدیری

بسم الله الرحمن الرحيم

شبكة الفكر
alfeker.net

المباحث
في علم الأصول

اصول فقه: ۲۷ (فقه و حقوق: ۲۵۳)

- تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

۱۵۳۵
۳۵۱۵

القديري، محمد حسن، ۱۳۱۷ ـ
المباحث في علم الأُصول / محمد حسن القديري. ـ قم: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، ۱۳۸٦ .
[۷۰۸] . ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۱۵۳۵) (اصول فقه؛ ۲۷ . فقه و حقوق؛ ۲۵۳)
۸۵۰۰۰ ریال: ISBN 978 - 964 - 548 - 861 - 9
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص . ع . به انگلیسی:
کتاب حاضر قبلاً به صورت دوجلدی منتشر شده است.

کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. اصول فقه شیعه ـ قرن ١٤. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم. مؤسسه بوستان کتاب.
ب. عنوان.
۲ م ٤ ق / BP ۱۵۹/۸ ۲۹۷/۱۳
۱۳۸٦ م ٤٧٢ ق
۱۳۸٦

المباحث في علم الأصول

آية اللّه محمّد حسن القديري

بوستان کتاب
١٣٨٦

بوستان کتاب

المباحث في علم الأُصول

● المؤلف: آية الله محمد حسن القديري
● الناشر: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
● المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب ● الطبعة: الاولى / ١٤٢٩ ق، ١٣٨٦ ش
● الكمية: ١٢٠٠ ● السعر: ٨٥٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran

✓ العنوان: قم، شارع شهداء (صفائيه)، ص ب ٩١٧، الهاتف: ٧ ـ ٧٧٤٢١٥٥، الفاكس: ٧٧٤٢١٥٤، الهاتف: ٧٧٤٣٤٢٦
✓ المعرض المركزي (١): قم، شارع شهداء (بتعاون أكثر من ١٧٠ ناشر يعرض اثني عشر ألف عنواناً من الكتب)
✓ المعرض الفرعي (٢): طهران، شارع فلسطين الجنوبي، الزقاق الثاني (پشن)، الهاتف: ٦٦٤٦٠٧٣٥
✓ المعرض الفرعي (٣): مشهد المقدّسة، تقاطع خسروي، مجمّع ياس، الهاتف: ٢٢٣٣٦٧٢
✓ المعرض الفرعي (٤): أصفهان، تقاطع كرماني، گلستان كتاب، الهاتف: ٢٢٢٠٣٧٠
✓ المعرض الفرعي (٥): أصفهان، ساحة انقلاب، قرب سينما ساحل، الهاتف: ٢٢٢١٧١٢
✓ التوزيع: بكتا (توزيع الكتب الإسلامية والإنسانية) طهران، شارع حافظ، قرب تقاطع كالج، بداية زقاق بامشاد، الهاتف: ٨٨٩٤٠٣٠٢
✓ وكالات بيع كتب المؤسّسة في البلد وخارجه (المنضمّ إلى ورقة الاستطلاع للآثار في نهاية الكتاب)

البريد الالكتروني: E-mail:bustan@bustaneketab.com
استلام الرسالة (SMS): ١٠٠٠٢١٥٥

الآثار الحديثة في المؤسّسة والتعرّف إليها في «وب سايت»:

http://www.bustaneketab.com

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في استخراج هذا العمل منهم:

● أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ● أمين لجنة الكتاب: جواد آهنگر ● المنقّح: نعمت الله جليلى ● الملخص الإنجليزي: مريم خانى ● فيپا: مصطفى محفوظى ● التصحيح والتنضيد وتنظيم صفحات الكتاب: احمد مؤتمنى ● التطبيق: محمد جواد مصطفوى و ولى قربانى ● المراقبة الفنّية لتنظيم صفحات الكتاب: سيد رضا موسوى‌منش ● الإشراف والمراقبة: عبدالهادى اشرفى ● تصميم الغلاف: امير عباس رجبى ● الاعداد: مهدى مظفرى ● طلبات الطبع: على عليزاده وبقية الزملاء ● شؤون الطباعة: مجيد مهدوى وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا، الطباعة والتجليد.

● رئيس المؤسسة
السيد محمد كاظم الشمس

مقدمة الناشر

قامت مؤسّسة بوستان الكتاب لطبع هذا السفر القيّم المسمّى بـ«المباحث في علم الأصول» الذي ألّفه سماحة آية الله الشيخ محمد حسن القديري الأصفهاني دام ظلّه وكان خالياً عن ذكر نشأة المؤلّف وحياته العلميّة ومشاغله وبعض مهمّات الكتاب، ويُرىٰ أنّه نقص مهمّ، فلابدّ لرفع هذا النقص من مقدّمة موجزة وإن نعلم بأنّها غير وافية لحقّه كما هو.

فاعلم، أنّه دام ظلّه ولد في مدينة أصفهان في بيت العلم والفضيله والكرامة إذ والده﵀ كان من أفاضل علماء عصره، وكان يدرّس العلوم الدينيّة في قمّ المقدّسة وأصفهان والنجف الأشرف، وكان من تلامذه آية الله العظمى السيّد البروجردي﵀ وممثّله في كرمانشاه.

فإنّه هاجر مع والده إلى كرمانشاه ثمّ إلى النجف الأشرف وبعد فترة رجع إلى قمّ المقدّسة وكان يَدرس العلوم الحديثة عند ما كان يَدرس العلوم القديمة عند والده أو عند بعض تلامذة والده حتى نال شهادة بكالوريا الرياضيّة عند ما كان مشتغلاً لدارسة \المغني لابن هشام وحاشية التفتازاني وبعد ذلك تمحّض بدارسة العلوم الحوزويّة المتداولة من الفقه والأصول والتفسير والمنطق والعقائد والكلام والفلسفه، وبعد برهة من الزمان رجع إلى النجف الأشرف عند ما يحتاج إلى حضور فى دروس كبار العلماء الخبراء، فحضر في دروس آيات الله

الشيخ صدرا البادكوبي والسيّد مرتضى الخلخالي والسيّد الشهيد المدني والسيّد محمّد باقر المحلّاتي وغيرهم.

ثمّ حضر فى محاضرات دروس السيّد الخوئي‬ﷺ خارج الفقه والأصول لمدّة ١٨ عاماً وخارج دروس الفقه للسيّد الإمام الخميني‬ﷺ لمدّة ١٢ سنةً وحصيلة هذا الحضور المبارك تقريره لكتاب «البيع» للإمام الخميني‬ﷺ وحينما كان يَدرُس فيُدرِّس لجماعة من فضلاء الحوزة العلميّة الفقهَ والأصول وإلى الآن كما كان إلّا أنّه رأى تدريس السطوح العالية أنفع للطلاب فاشتغل بتدريس السطوح العالية بعد ما كان يدرّس خارج دروس الفقه والأصول وله دام ظلّه تأليفات كثيرة مطبوعة وغير مطبوعة: منها رسالة في الوضع والاستعمال، له بحث في رسالات عشر في الفقه والأصول، البيع وهو تقريرات درس السيّد الإمام الخميني‬ﷺ، الإجارة، الحاشية على العروة الوثقى، التيمّم، المباحث في علم الأصول وهو هذا الكتاب الذي هو ثمرة عمره الشريف وفيه مطالب هامّة جديدة التي استفادها عن محاضرات دروس كبار الفقهاء الذين منهم قضى نحبه ومنهم من ينتظر، فأبدى آراء بديعة جدّاً واستدلّ على إثباتها بأسلوب بديع لابديل له بين العلماء والمدرّسين مبدئاً عن غاية العلم، الوضع والاشتقاق، الأوامر، مقدّمة الواجب والمناقشة في كلام المحقّق الخراساني حول الموضوع المذكور، والمناقشة في الواجب المعلّق والمطلق والمقيّد والأمارات المعتبرة عقلاً و شرعاً ومختماً بموضوع الاجتهاد والتقليد وبينهما أيضاً مئات من الموضوعات والعناوين كأصالة البراءة، والتعادل والترجيح، والمجتهد المتجزّئ، والتقليد عن الأعلم وغيرها وفيه مطالب مفيدة ومبتكرة و بديعة ونطمإنّ من راجع هذا الكتاب يرى ضالّته المأمولة ببيان مؤجز وأسلوب جميل، ويرى أيضاً مطالب جديدة خاصّة بهذا الكتاب لم يتعرّضها أحد قبله دام ظلّه.

ونرجو من الله تعالى أن يوفّقه لاستعراض أمثال هذا الأثر القيم لاستفادة طلبة الحوزات العلميّة كما وفّق لنشر هذا السفر القيم المبارك. وجدير بالذكر أنّه دام ظلّه كان في النجف من أصحاب الإمام الخمينى‬ﷺ و معتمدة وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة المقدّسة فى إيران أمره الإمام الخميني أن يحضر

فى الشورى الفتوائية له قدس سره وبعد ارتحال الإمام الخميني أدام خدمته في الشورى الفتوائية لآية الله الأراكي ثمّ نصبه السيّد الخامنئى قائد الثورة الإسلامية في مجلس الخبرا والصيانة للقانون الدستوريّة وهو إلى الآن في هذا المقام ونرجو من الله دوامه له.

مؤسسة بوستان كتاب

بسم الله الرحمن الرحیم

جناب حجة الاسلام آقای قدیری دامت افاضاته   با سلام و دعای خیر و آرزوی موفقیت برای شما

در پیاده کردن احکام اسلام نامه لطف شما و جواب من در حال و هوای مدرسه و درس و بحث بود و من شما را مجتهد و صاحب نظر در فقه میدانم و همیشه از خدا خواسته‌ام که شما جوانان بتوانید معضلات کشور در زمینه های مختلف حل کنید من شما را یکی از دوستان قدیمی و خوب خود میدانم و زحمات شما را در درس و بحث و کمکهای شما را در تمام زمینه ها فراموش نمیکنم ما باید سعی کنیم تا حصارهای جهل و خرافه را شکسته تا به سرچشمه زلال اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله برسیم و امروز غریب ترین چیزها در دنیا همین اسلام است و نجات آن قربانی میخواهد و دعا کنید من نیز یکی از قربانیهای آن گردم خداوند جنابعالی را تأیید فرماید

والسلام علیکم و رحمة الله
روح الله الموسوی الخمینی
۶۷/۷/۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، واللعن على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعد، فهذه المباحث في علم الأُصول التي ألّفتها مشتملة على ما استفدته من أساتذتي العظام، وما خطر ببالي حولَ الموضوع، فما كان فيها شيءٌ من الحسن فمنهم، وما كان فيها شيء من النقص فمنّي، أرجو من الله القبول، والتوفيق للعلم والعمل به، ثبّتنا الله بالقول الثابت في الدنيا والآخرة، فإنّه وليّ قدير، وهو الهادي، ومنه التوفيق.

في الأربعين الحسيني عليه الصلاة والسّلام.

١٤٢١هـق

محمد حسن القديرى

المقدّمة

تشتمل على تعريف الفقه والأُصول، وموضوعهما، وغايتهما.

تعريف الفقه: الفقه علم يبحث فيه عن الوظيفة الشرعيّة، تكليفيّةً كانت، أو وضعيّةً.

تعريف الأُصول: الأُصول علم يبحث فيه عن كيفيّة تعيين الوظيفة المذكورة.

موضوع الفقه: الوظيفة؛ فإنّ كلّ مسائله راجع إليها؛ فالبحث عن وجوب صلاة الجمعة راجع إلى البحث عن أنّه هل الوظيفة وجوب صلاة الجمعة، أو لا؟ وكذا البحث عن نجاسة الخمر راجع إلى البحث عن أنّه هل الوظيفة نجاسة الخمر، أو لا؟ وهكذا.

موضوع علم الأُصول: كيفيّة تعيين الوظيفة؛ فإنّ كلّ مسائله راجع إليها، فالبحث عن أنّ الأمر دالّ على الوجوب راجع إلى البحث عن أنّه هل كيفيّة تعيين الوظيفة حمْل الأمر على الوجوب، أو لا؟ وكذا البحث عن حجّيّة الخبر الواحد راجع إلى البحث عن أنّه هل كيفيّة تعيين الوظيفة الاستنادُ إلى الخبر الواحد، أو لا؟ وهكذا.

غاية الفقه: تعيين الوظيفة.

غاية الأُصول: الاقتدار على تعيين الوظيفة.

وليعلم أنّ في كلّ مسألة من مسائل كلّ علم حيثيّتين: حيثيةً مشتركة بين

جميعها، وحيثيةً متمايزة بينها. والجهات المتمايزة بين المسائل أعراض بالنسبة إلى الحيثيّة المشتركة باصطلاح المنطقي، وتكون منتزعة عنها، وتعدّ بالنسبة إليها خارجَ المحمول، بمعنى أنّها متّحدة معها في الخارج، وما يكون في مدّ الأنظار في كلّ علم هو هذه الجهة المشتركة، وتكون هي الموضوعَ حقيقةً في ذلك العلم وفي كلّ مسألة.

مثلاً في العلم الطبيعي ما يكون في مدّ الأنظار في تمام مسائله هو الحيثيّة الموجوديّة وهي موضوع له ولكلّ مسألة، وإنّما تحمل الجهات المتمايزة في المسائل كالجسميّة عليها، ويقال: الموجود جسم. ولكن قد تداول في الألسنة أن يقدّم الأخصّ على الأعمّ في المسائل، ويقال: الجسم موجود.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ موضوع الأُصول ـ كما عليه مبدعه الأوّل في رسالته المسمّاة بالشافعيّة ـ هو عنوان الحجّة في الفقه، ويرجع هذا إلى ما ذكرناه من كيفيّة تعيين الوظيفة؛ فإنّ قولنا: هل القياس حجّة أم لا؟ أو قول الصحابي حجّة أم لا؟ أو الاستحسان حجّة أم لا؟ أو الخبر الواحد حجّة أم لا؟ وغير ذلك يرجع إلى البحث حول عنوان الحجّة في الفقه، الراجعِ إلى أنّه هل تكون كيفيّة تعيين الوظيفة الأخذَ بالقياس أو قولِ الصحابي أو غير ذلك، أم لا؟ فحينئذٍ هي الموضوع لعلم الأُصول حقيقةً وهي الموضوع للمسائل وإن وقعت محمولةً فيها، كما أشرنا إليه في قضّية: الموجودُ جسم، وعلى هذا فكلّ مسألة من المسائل ـ التي كان البحث فيها عن الحجّيّة ـ تكون مسألةً أُصوليّة لا محالة، لا من مبادئها.

وهذه هي المسائل المهمّة من المسائل الأُصوليّة، وأمّا الباقية، فبعضها يعدّ من غيرها، كبعض مباحث الألفاظ التي تعدّ من المباحث اللغويّة، كالوضع والحقيقة والمجاز وغيرها. وبما ذكرناه يتّضح تعريف الأُصول والفقه، وموضوعهما، وغايتهما بنحو ما مرّ، ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

غاية علم الأُصول

قال السيّد الأُستاذ الخوئي:

> إنّ فائدة علم الأُصول هى تحصيل الوظيفة الفعليّة للمكلّف في مرحلة العمل؛ فإنّ كلّ فرد من أفراد البشر ـ بعد أن علم إجمالاً بوجود أحكام إلزاميّة ـ كان عليه القيام بأدائها رسماً للعبوديّة، وحرصاً على تحصيل المنفعة ودفع المفسدة، فلابدّ له من سلوك طريق يؤمّنه من العقوبة، ويضمن له تفريغ ذمّته من مسؤوليّة التكليف، ولا ينهض بهذه المهمّة إلّا القواعد المدرَجة في علم الأُصول، المحصّلة للوظيفة الفعليّة التي يجب العمل على مقتضاها أعمَّ من كونها توجب القطع الوجداني، أو التعبّدي بالحكم الشرعي، أو لما قرّره الشارع في مرحلة الشكّ، أو العقلُ في مرحلته الأخيرة، فالفائدة هي تحصيل الوظيفة الفعليّة للمكلّف في مرحلة العمل.[1]

أقول: الأحسن أن يقال: إنّ فائدة علم الأُصول هي الاقتدار على تعيين الوظيفة؛ فإنّ تعيين الوظيفة إنّما هو فائدة علم الفقه لا الأُصول.

---

[1] . المحاضرات، ج ١، ص ٨.

تعريف علم الأُصول

قال السيّد الأُستاذ الخوئي﴿ره﴾: «إنّ علم الأُصول عبارة عن العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعليّة في مرحلة العمل».

وفي آخر كلامه: «إنّه عبارة عن العلم بالقواعد المحصِّلة للعلم بالوظيفة الفعليّة في مقام العمل».[١]

أقول: الأحسن أن يقال في تعريف علم الأُصول: إنّ الأُصول هو العلم الّذي يبحث فيه عن كيفيّة تعيين الوظيفة.

وفي تعريف الفقه: إنّه علم يبحث فيه عن تعيين الوظيفة.

الفرق بين الأُصول وبقيّة العلوم

قال السيّد الأُستاذ الخوئي﴿ره﴾:

> إنّ قواعد علم الأُصول هي ما أمكن حصول الاستنباط من كلّ مسألة مسألة منها بلا انضمام مسألة أُخرى إليها، وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم، فإنّها محتاجة في مقام تحصيل الوظيفة الفعليّة إلى ضمّ كبرى من المسائل الأُصوليّة إليها.[٢]

أقول: الأحسن أن يقال: إنّ الفرق بين المسألة الأُصوليّة وغيرها أنّها تقع كبرى قياس الاستنباط، بخلاف غيرها؛ فإنّها لو وقعت في القياس لا تقع كبرى لها.

الفرق بين القواعد الأُصوليّة والفقهيّة

قال السيّد الأُستاد الخوئي﴿ره﴾ ما ملخّصه:

---

١ و ٢. المصدر، ص ١٠.

إنّ القواعد الفقهيّة على قسمين: قسم يجري في الشبهات الموضوعيّة.[١] وقسم لايجري لا في الشبهات الحكميّة، ولا في الشبهات الموضوعيّة.

القسم الأوّل: الفرق بينه وبين القواعد الأُصوليّة هو أنّ القواعد الجارية في الشبهات الموضوعيّة عبارة عن كبريات تنتج ـ بعد انضمام الصغرى إليها ـ حكماً جزئيّاً شخصيّاً كقاعدتي التجاوز والفراغ، وأمّا المسائل الأُصوليّة فالناتج منها ـ بعد الانضمام ـ حكم كلّي عامّ ثابت لجميع المكلّفين، كمسألة حجّيّة الخبر الواحد.

والقسم الثاني: الفرق بينه وبين القواعد الأُصوليّة أنّ نتائج هذه القواعد لا تقع في طريق استنباط الحكم، ولا أنّها ممّا يُنتهىٰ إليه بعد العجز عن استنباط الحكم الشرعي، وإنّما هي من الحكم المستنبط المنطبق على موارده، مثلاً المستفاد من دليل «لاضرر» أنّ الحكم الضرري مرفوع، وهو بنفسه حكم شرعي ينطبق على موارده، وهذا بخلاف المسائل الأُصوليّة؛ فإنّ نتائجها بين ما أمكن أن يستنبط منه الحكم الشرعي، وما يكون مرجعاً للفقيه في تعيين الوظيفة الفعليّة.

أقول: الصحيح أنّ الفرق بين المسائل الأُصوليّة والقواعد الفقهيّة أنّ المسألة الفقهيّة مسألة كلّيّة منطبقة على موردها، وفي القياس لا يفيد إلّا تطبيق المسألة على موردها.

وأمّا المسائل الأُصوليّة، فتقع كبرى قياس الاستنباط في مقام التعليل لنتيجة القياس، ولا فرق بين الشبهات الموضوعيّة والحكميّة من هذه الجهة.

الفرق بين العَرَض الذاتي والعرض الغريب

قال السيّد الأُستاد الخوئي:

---

[١] المصدر، ص ١٠.

إنّهم قد اتّفقوا على أنّ ما كان عروضه على الشيء بلاواسطة، أو بواسطة أمر داخلي أخصَّ ـ كالفصل ـ من العرض الذاتي، كما أنّهم تسالموا على أنّ ما كان عروضه بواسطة الأمر الخارجي بأقسامه ـ من الأعمّ والأخصّ والمساوي والمباين ـ من العرض الغريب.

وقد اختُلف في العوارض بواسطة أمر داخلي أعمَّ من حيث إنّه ذاتي أم غريب، ومن هنا استشكل القوم في كيفيّة الجمع بين تعريفهم للموضوع ـ وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ـ وتسالمِهم بأنّ العارض بواسطة الخارج من الغريب؛ حيث وجدوا محمولاتِ المسائل في أغلب العلوم من هذا القبيل وهو العارض بواسطة الخارج الأخصّ، وهذا الإشكال جارٍ منذ عهد قديم حتّى أنّ صدر المتألّهين قد تعرّض له في الأسفاره، و أجاب عنه بما يختصّ بالفلسفة[1].

وأجاب هو ﷺ عن الإشكال بما محصّله:

أنّ كلّ مسألة إن ترتّب عليها الغرض الداعي إلى تدوين العلم، فهي من مسائله سواء كان محمول هذه المسألة من العوارض الذاتيّة لموضوع العلم أم لم يكن، وبالعكس، لو فقدت المسألة ترتّبَ الغرض المذكور على نتيجتها، كانت خارجةً عن المسائل الأُصوليّة وإن كان محمول المسألة من العوارض الذاتيّة، إذن يرتفع الإشكال من دون حاجة إلى التكلّف في جوابه.

أقول: أحسن تعريفٍ للعرض الذاتي والعرض الغريب أنّ العرض الذاتي ـ كما في الأسفار ـ كلّ عارض ينسب إلى الشيء، ولا يصحّ سلبه عنه، ولو كان واسطةً لذلك كعروض الضحك للإنسان بواسطة التعجّب؛ لعدم صحّة سلب الضحك عنه.

والعرضَ الغريب كلّ عارض ينسب إلى الشيء، ولكن يصحّ سلبه عنه كالحركة

---

[1] . المصدر، ص ٢١.

بالنّسبة إلى جالس السفينة. وما ذكره صاحب الكفاية ﷺ ـ من أنّ الذاتي ما يعرض على الشيء بلا واسطة في العروض بخلاف الغريب ـ راجع إلى هذا المعنى أيضاً.

ولا يخفى أنّه بناءً على وجود الموضوع في العلم لا بدّ من أن يكون البحث فيه حول عوارضه الذاتيّة، وإلّا يخرج الموضوع عن كونه موضوعاً. فما أفاده السيّد الأُستاذ ـ من إمكان كون البحث في مسألة من العلم عن عرض غريب للموضوع ـ في غير محلّه.

وبما ذكرناه يمكن حلّ الإشكال بأن يقال: إنّ العارض بواسطة الخارج لو كان عارضاً على الشيء نفسه ـ بحيث لا يصحّ سلبه عنه ـ كان من عوارضه الذاتيّة، فيندفع الإشكال.

البحث عن موضوع علم الأُصول

ثمّ إنّ لزوم البحث عن تعيين موضوع علم الأُصول ـ بعد البحث عن إمكان وجوده ـ موقوف على الالتزام بوجود الحاجة إلى تصويره، وقد أطالوا الكلام في كلّ ذلك بما لامزيد عليه مع عدم الحاجة إلى ذلك، وحديث صدور الواحد عن الواحد مخصوص بالواحد الشخصي، والأغراض في العلوم ليست من هذا القبيل، بل كلّها من الواحد بالنوع، والغرض في كلّ مسألة يغاير الغرض في الأُخرى، فلا ملزم للالتزام بوجود موضوع واحد، ولا الالتزامِ بوجود جامع ماهوي حقيقي بين الموضوعات مع عدم إمكانه.

نعم، يمكن تصوير الجامع الانتزاعي مثل عنوان «محصّل الغرض» ونحوه، ولكن هذا العنوان بالحمل الأوّلي لا يكون محصّلاً للغرض، وبالحمل الشائع متكثّر لا واحد.

تمايز العلوم

قال السيّد الأُستاد الخوئي ﴿ﷺ﴾:

> إنّه لابدّ من التفصيل بين مقام الثبوت والإثبات.
>
> أمّا في مقام الإثبات: فللعالم بعلمٍ أن يميّزه عن غيره بما شاء من التمييز بالموضوع، أو المحمول، أو الغرض على سبيل الإجمال، أو التفصيل.
>
> وأمّا في مقام الثبوت: فكلّ مؤلّف لعلم يختلف تمييزه باختلاف الدواعي. فتارة يكون هناك غرض خارجي يترتّب على العلم، فتمييزه عن غيره بالغرض، وأُخرى يكون الداعي إلى التدوين نفسَ العلم والمعرفة لشيء دون أن يكون هناك غرض خارجي، فالتمييز حينئذٍ بالموضوع أو المحمول، فلا وجه لما أطلقه القوم من التمييز، بل الدواعي تختلف، وباختلافها يختلف ما به التمييز.[1]

أقول: الغرض المترتّب على العلم ومسائله ليس إلّا ما يقع داعياً له؛ فإنّ العلّة الغائيّة ما يكون بوجوده متأخّراً، وبتصوّره مقدّماً.

فما أفاده السيّد الأُستاد يؤيّد القول بأنّ التمايز بالأغراض؛ فإنّ ما سمّاه بالداعي في جميع الموارد هو الغرض وإن كان متعلّقاً بالبحث عن أحوال موضوع خاصّ، أو معرفة ما يعرض عليه محمول خاصّ، ويظهر من البحث السابق ما ينفع في المقام أيضاً، وما به التمييز ليس إلّا الغرضَ.

---

[1] . المصدر، ص ٢٥.

الوضع

في الوضع وتعريفه

المطلب الأوّل في تعريف الوضع و بيان حقيقته.

وقد عرِّف بتعاريفَ ، مثل أنّه تعيين اللّفظ للمعنى، أو تخصيص اللّفظ بالمعنى، أو اختصاص اللّفظ بالمعنى، أو نحو اختصاص للّفظ بالمعنى.[1]

وكلّ ذلك مخدوش. أمّا الأوّلان، فالتعيين والتخصيص فعل الواضع وهذا غير قابل للقسمة بين التعييني، والتعيّني، مضافاً إلى أنّ الوضع قابل للهجر والبقاء وفعل الواضع غير قابل لذلك؛ لأنّه متصرّم في الوجود، وبعد تحقّقه مهجور غير قابل للبقاء والهجر، مع أنّ التخصيص غير حقيقة الوضع، بل هو لازم له غالباً؛ فإنّ الوضع في الألفاظ المشتركة بل المترادفة ليس بتخصيص؛ لأنّ اللّفظ غير مختصّ بكلّ واحد من المعاني في المشترك. وفي المترادف الاختصاص من قبل اللفظ مفقود.

ومن هنا يظهر ما في تعريف الوضع بالاختصاص؛ فإنّه وإن كان سالماً عن الإشكالين الأوّلين إلّا أنّ الاختصاص غير حقيقة الوضع؛ فإنّ الوضع في الألفاظ

---

[1] ١. راجع: الفصول الغروية، ص ١٤ و ٥٤.

المشتركة موجود وليس في البين اختصاص. نعم، هذا لازم للوضع غالباً.

هذا، مع أنّ كلّاً من هذه التعاريف مجمل؛ فإنّ المراد من تعيين اللفظ للمعنى، أو تخصيصه، أو اختصاصه به غير معلوم ولاسيّما الأخير وهو نحو اختصاص للّفظ بالمعنى الّذي عبّر به صاحب الكفاية‌ في التعريف[١]، فلقائل أن يقول: ما المراد بالتعيين وتاليَيْه؟ وما المراد بنحو اختصاص؟

ذكر بعض أساتيذنا‌ أنّ الصّحيح في التعريف أن يقال: إنّ الوضع تعيين اللّفظ آلةً لإخطار المعنى، أو إنّه صيرورة اللّفظ آلةً لإخطار المعنى، أو إنّه مُعَدِّيّة اللفظ آلةً لإخطار المعنى.[٢]

وقال: بهذا المعنى يقبل التقسيم إلى التعييني والتعيّني.

وذكر سيّدنا الأُستاذ‌:

> إنّ الوضع عبارة عن التعهّد والتباني على النّفس بأنّه متى ما تكلّم بلفظ خاصّ أراد منه معنى مخصوصاً، و عليه صحّ تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيّني؛ لأنّ التعهّد والالتزام تارة يحصل ابتداء من الواضع، وأُخرى بوسيلة كثرة الاستعمال.[٣]

وقال:

> فالوضع من الأُمور الواقعيّة وهو التعهّد المذكور، ولذا كان كلّ مستعمل واضعاً باعتبار أنّ كلّ واحد من المستعملين قد أخذ عهداً على نفسه بهذا القرار، ومن قراره والتزامه هذا وتعهّده على نفسه تَنشأ العلقة الوضعيّة بين اللّفظ والمعنى.[٤]

وشيء من التعريفين لا يتمّ؛ فإنّ المعدّيّة مترتّبة على الوضع، والتعهّدَ مترتّب

---

[١] . كفاية الأُصول، ص ١٠.

[٢] . آية الله الميرزا باقر الزنجاني في الدّرس ولم يطبع.

[٣] . آية الله السيّد أبوالقاسم الخوئي في الدّرس طبع في المحاضرات، ج ١، ص ٤٥.

[٤] . مصابيح الأُصول، ص ٣٥؛ على خلاف المحاضرات، ج ١، ص ٤٤.

عليه الوضع، وما يخطر بالبال أنّ ارتباط اللّفظ بالمعنى الخارجي نظير ارتباط المعنى التصوّري بالمعنى الخارجي، غاية الأمر أنّ ارتباط التصوّر بالخارج واقعي، وارتباطَ اللّفظ بالخارج اعتباريّ، ولذا قالوا: إنّ كلّ قضيّة باعتبار صقع وجوده ثلاث: خارجيّة، وذهنيّة، ولفظيّة، فيصحّ أن يقال: إنّ الوضع ارتباط اعتباريّ بين اللّفظ والخارج، نظير ارتباط المعنى التصوّري بالخارج.

وإن شئت قلت: اللّفظ عنوان اعتباريّ للخارج، كما أنّ التصوّر عنوان واقعي له، فالوضع اعتبار اللّفظ عنواناً للمعنى.

ولا يخفى أنّ العنوان والمعنون باعتبار ملاحظتهما استقلالاً متغايران لا يعقل فيهما الحمل؛ لاستحالة حمل اللّفظ أو الذهن على الخارج، ولكن قد يلاحظ نفس العنوان مع إلغاء خصوصيّة عنوانيّته وصقع وجوده كما في لحاظ الكلّي الطبيعي، وفي هذا اللحاظ يصحّ حمل العنوان على المعنون، كما يصحّ حمل الكلّي الطبيعي على مصاديقه، بل التعبير بالحمل فيه حينئذٍ من باب ضيق الخناق؛ لكمال الاتّحاد بين العنوان والمعنون في هذا اللّحاظ.

فنقول: الوضع اعتبار اللفظ عنواناً للخارج بحيث لو ألقينا خصوصيّة وجوده في عالم اللّفظ، يصحّ حمله على الخارج، كما أنّ حمل المعنى المتصوّر على الخارج أيضاً بهذا النّحو، و حملَ الكلّي الطّبيعي على المصاديق أيضاً بهذا النحو.

ولذا يصحّ أن يقال: إنّ اللّفظ أو الملفوظ ـ بعد إلغاء خصوصيّة اللّفظ ـ نفس المعنى بحسب الاعتبار، وهذا الاعتبار هو الوضع. ولا فرق بين أن يقال: إنّ الوضع اعتبار اللّفظ نفسَ المعنى، أو عنوان المعنى؛ فإنّ العنوان والمعنون متّحدان ذاتاً، و مختلفان بحسب اللّحاظ.

والحاصل: أنّ اختصاص اللّفظ بالخارج نظير اختصاص التصوّر بالخارج، غاية الأمر أنّ الأوّل اعتباري يحصل بالوضع، والثانيَ واقعيّ. وإن شئت قلت: إنّ الوضع

اعتبار الهوهويّة بين اللّفظ والمعنى.

ومن غرائب ما صدر من السيّد الأُستاذ الخوئيﷺ أنّه رأى الوضعَ التعهّدَ والقرارَ، وذكر أنّه أمر واقعي، وقال: إنّه من قرار الواضع والتزامه هذا وتعهّده على نفسه تنشأ العلقة الوضعيّة بين اللّفظ والمعنى، فلو كان الوضع هو القرار والتعهّدَ، فما معنى العلقة الوضعيّة بين اللّفظ والمعنى؟ وأغربُ من ذلك ما قاله بأنّ كلّ مستعمل واضع؛ فإنّه من البديهي أنّه قبل الاستعمال، بل قبل وجود المستعمل يوجَد الوضع.[١]

ثمّ إنّه لو كان الوضع هو التعهّدَ، فما معنى أنّه بهذا المعنى يمكن تقسيمه إلى التعييني والتعيّني؟ أليس التعهّد صفةً في نفس الواضع؟ أوَ ليس معنى الوضع التعيّني عدمَ وجود واضع فيه؟ فالأحرى صَرف النّظر والكلام عن ذلك، فالصّحيح أنّ الوضع أمر اعتباري بين اللّفظ والمعنى، موجودٌ قبل الاستعمال نوعاً. وإن شئت فسمِّه بالعلقة الوضعيّة، والمعتبر والمجعول مامرّ من العينيّة والهوهويّة، وكون اللّفظ عنواناً للمعنى.

وهنا فوائد لابأس بذكرها وإن لم تكن في بعضها ثمرة عمليّة.

الأُولى: قد يقال: إنّ دلالة الألفاظ على المعاني ذاتيّة، ولكنّه غير معقول، وبين الألفاظ ماوُضع لمعنى لاربط له باللّفظ من حيث التناسب. وأيضاً بين الألفاظ ما وُضع لمعانٍ مختلفة بل متضادّةٍ لاجامع بينها بل متناقضةٍ، ولا يعقل تناسب اللّفظ ذاتاً مع تلك المعاني على اختلافها. نعم، قد يلاحظ في مقام الوضع بعض المناسبات في بعض الموارد، وأين هذا من المدّعى؟[٢]

الثانية: قد يقال: إنّ واضع جميع اللّغات هو الحكيم تعالى. ويُلهم أهل كلّ لغة بألفاظهم.

---

[١] . المصدر الثاني، ص ٤٦.

[٢] . لاحظ: فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٠.

وقيل: إنّ واضع كلّ لغة شخص خاصّ مثل يعرب بن قحطان، وأنّه واضع لغة العرب.[١]

وهذا وإن كان ممكناً إلّا أنّه لا دليل عليه، والآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ﴾ على بعض التفاسير أيضاً لا تدلّ على الأوّل؛ فإنّ التعليم غير منافٍ لعدم كونه تعالى واضعاً، بل من الممكن تعليمه ما يوضع بعد حين، فلا تدلّ على المطلوب.

ولا يبعد أن يقال: إنّ الوضع غالباً من قبيل الوضع التعيّني الذي منشأه استعمال اللّفظ بدواً في المعنى وإخطارِه بسبب القرينة وهكذا مكرّراً حتّى يصل إلى حدّ الوضع. نعم، الإلهام في أصل المحاورة ممّا لا ريب فيه ولا شكّ يعتريه؛ فإنّ الله تعالى ألهم النّاس بوصولهم إلى مقاصدهم بأسهل الطّرق، وأسهلُ الطّرق للتفيهم والتفهّم وبيان المقاصد هو التكلّم.

أمّا بالنّسبة إلى وضعه تعالى كلَّ لفظ لمعناه والإلهام، فلا دليل عليه. نعم، في بعض الموارد لا بأس بالقول بالإلهام، مثل كيفيّة الوضع في وضع موادّ الألفاظ حيث إنّها وضعت شخصيّاً، وفي وضع الهيئات حيث إنّها وضعت نوعيّاً؛ فإنّ ذلك أحد مصاديق الوصول إلى المقصد بأسهل الطرق، وقلنا: إنّ ذلك إلهام من قِبَله تعالى.

الثالثة: أفاد صاحب الكفاية‌ في باب الحقيقة الشرعيّة أنّ الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللّفظ في المعنى بداعي الوضع وإن كان لابُدّ حينئذٍ من نصب قرينة على المراد، وعلى كونه بذلك الدّاعي.[٢]

ولكن هذا على مبناه ـ من أنّ الاستعمال إفناء اللّفظ في المعنى[٣] ـ مشكل؛ للزوم اجتماع اللحاظين آليّاً واستقلالياً في ذلك الاستعمال؛ فإنّ لحاظ اللفظ من جهة

---

[١] ١. لاحظ: المصدر.

[٢] ٢. كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٢.

[٣] ٣. المصدر، ص ١٥٤.

استعماله في المعنى آليّ، ولحاظَه من جهة كونه بداعي الوضع استقلالي، وقد صرّح هو﴿﴾ في بحث استعمال اللّفظ في أكثرَ من معنى بأنّ الجمع بين اللّحاظين في استعمالٍ واحد غير ممكن[١]. وأمّا على ما سنبيّن ـ من أنّ الاستعمال ليس إفناءَ اللّفظ في المعنى، ولا إلقاءَ المعنى ـ فلا بأس باللّحاظين المتعدّدين.

يمكن تصوّر الوضع التعييني بواسطة الاستعمال أيضاً؛ فإنّ معنى الاستعمال يظهر من ملاحظة داعي الوضع؛ فإنّ الوضع وإن كان اعتبار الهوهويّة إلّا أنّ داعيَ الوضع هو الحاجة إلى تفهيم المعنى، والاستعمالُ هو تحقيق هذا الدّاعي، فالاستعمال إيجاد ما هو بمنزلة المعنى، لتفيهم المعنى. واجتماع الدواعي ولو في إيجادٍ واحد ممكن، بل في الخارج واقع كثيراً، فالواضع بالاستعمال يوجِد اللّفظ بداعيين: إخطارِ المعنى، والوضعِ، ولا مانع منه.

ويمكن دفع الإشكال على مبناه أيضاً؛ فإنّه في الاستعمال المذكور لم يجتمع اللّحاظان في اللّفظ، بل فيه لحاظ واحد وهو اللّحاظ الآلي دون الاستقلالي، أمّا اللّحاظ الآلي، فمن جهة الاستعمال و إفناء اللّفظ في المعنى. وأمّا فقدان اللّحاظ الاستقلالي، فلأنّ الواضع وإن كان في مقام الوضع إلّا أنّه لم يلحظ هذا الفرد من اللّفظ، بل لاحظ طبيعيَّ هذا اللّفظ باعتبار انطباقه على غير هذا الفرد من اللّفظ؛ فإنّ الوضع معلول للحاجة، ووضع هذا الفرد من اللّفظ وطبيعي اللّفظ باعتبار انطباقه على هذا الفرد أيضاً غير محتاج إليه. أمّا بالنّسبة إلى الواضع فواضح؛ لأنّ الوضع يحصل بعد هذا الاستعمال، فتأمّل. وأمّا بالنسبة إلى غيره فأوضحُ؛ لأنّهم لايوجدون هذا الفرد من اللّفظ.

والحاصل: أنّ المستعمل الواضع بذلك الاستعمال يلحظ اللّفظ آلياً غير

---

[١] . المصدر.

استقلالي، ويلحظ طبيعيَّ اللّفظ باعتبار انطباقه على غير هذا الفرد استقلالاً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامهﷺ على مبناه.

لكن من المعلوم أنّ الواضع لا يلحظ في مقام استعماله هذا طبيعيَّ اللّفظ باعتبار انطباقه على غير هذا الفرد، بل إنّما يوجد فرداً من اللّفظ في مقام الاستعمال، وداعيه وضع طبيعي اللّفظ للمعنى، مع أنّ لحاظ فرد اللّفظ آلياً، وطبيعيّه استقلالاً ـ ولو بالاعتبار المذكور في اللّحاظ الواحد ـ غير معقول على ما ذكره، فهذا التوجيه لايتمّ، والصحيح ما ذكرناه من معنى الاستعمال وإمكانِ وجود الداعيين فيه.

الرّابعة: قد أُشكل على الوضع التعيّني بإشكالات:

منها: أنّه مستلزم للطّفرة وهو محال. بيان الملازمة أنّ اللّفظ غير موضوع للمعنى أوّلاً وماليس بموضوع لا يصير موضوعاً وإن تكرّر الاستعمال، فلو صار موضوعاً بعد استعمال من الاستعمالات، تلزم الطفرة.

وجوابه ظاهر نقضاً وحلّاً.

أمّا نقضاً: فبالصفات النفسيّة مثل الشجاعة والعدالة والاجتهاد وغير ذلك؛ حيث لاتحصل إلّا بالتدريج بالتمرين والتمرّن على العمل، وبوقوع ذلك في اللّفظ المنقول.

وأمّا حلّاً: فإنّ ذلك ليس بطفرة بل في كلّ واحد من الاستعمالات يحصل أُنس من اللفظ بالمعنى وهكذا يزداد أُنس اللّفظ بالمعنى حتّى يحصل الوضع، وأين هذا من الطفرة؟[1]

ومنها: أنّ اللّفظ لابدّ وأن يستعمل في المعنى مع القرينة مكرّراً حتّى يحصل الوضع التعيّني، فخطور المعنى في جميع موارد الاستعمال مستند إلى اللّفظ والقرينة معاً، فكيف يحصل الوضع للّفظ فقط بدون القرينة؟! وبعبارة أُخرى ما جُعل آلةً

---

[1] المصدر، ص ١٠٤.

لإخطار المعنى متكرّراً ومتكثّراً كان اللّفظَ والقرينة معاً ومركّباً، فلا يحصل الوضع إلّا للمركّب منهما.

والجواب عن هذه المناقشة واضح: **أوّلاً:** إنّها شبهة في مقابلة البديهة؛ لوجود الأوضاع التعيّنيّة بالضرورة.

وثانياً: المناقشة مبنيّة على ما زَعم من أنّ ما به الإخطارُ في الاستعمالات مجموع اللفظ والقرينة والحال أنّ القرينة إنّما يعتمد عليها من جهة أنّ المتكلّم جعل اللّفظ آلةً للإخطار، وفي الاستعمال تكون آلة الإخطار اللّفظَ فقط، فخطور الرّجل الشجاع من إلقاء لفظ «أسدٌ يرمي» ليس مستنداً إلى استعمال «أسدٌ يرمي» في الرّجل الشجاع بل لم يستعمل الأسد فيه أيضاً على ما هو الصّحيح في الاستعمالات المجازيّة من أنّ الاستعمال حقيقيّ و الحمل ادّعائي، فالأسد مستعمل في معناه الحقيقي ـ وهو الحيوان المفترس ـ وادّعي أنّ الرّجل الشجاع هو ذلك الحيوان، و «يرمي» قرينة على هذا الادّعاء، و حينئذٍ ما وقع متكرّراً ومتكثّراً آلةً لإخطار المعنى كان اللّفظَ فقط، والاحتياج إلى القرينة لبيان ذلك، فبالتكرّر والتكثّر تسقط الحاجة إلى هذا البيان، ويحصل الوضع التعيّني.

وقد يستشكل في ثبوت الوضع التعيّني بناء على ما هو الصّحيح في الاستعمالات المجازيّة؛ حيث إنّه كما أشرنا إليه على هذا المبنى تستعمل الألفاظ في معانيها الحقيقيّة، ثمّ تسند إلى المعنى المراد، ولذلك لا تكون مجازاً في الكلمة، بل في الإسناد والحمل، وحينئذٍ لا يمكن تحقّق الوضع التعيّني؛ لأنّه لا يستعمل اللّفظ في المعنى الجديد أبداً، فكيف يصير موضوعاً لها؟!

ويمكن الذبّ حينئذٍ عن هذا الإشكال بأنّه لا يكون منشأ الوضع في الأوضاع التعيّنيّة كثرةَ الاستعمال وتكرُّرَه في المعنى غير الموضوع له، بل يكون منشأه عند العقلاء تكرّر جعل اللّفظ آلةً لإخطار المعنى ولو لم يكن بنحو المجاز في الكلمة.

وحينئذٍ المقصود بالإخطار هو ذلك المعنى الموضوع له ولو لم يستعمل اللّفظ فيه، نظير باب الكنايات؛ حيث إنّه يستعمل اللّفظ في اللازم والمقصودُ بالإخطار الملزوم، فإذا تكرّر ذلك الجعل، وجُعل اللّفظ آلةً للإخطار مِراراً ـ ولو بنحو الادّعاء والمجاز في الإسناد ـ بمقدار اعتبر العقلاء أنّه موضوع لذلك المعنى، يحصل الوضع التعيّني.

الوضع التعيّني

المطلب الثاني: في أقسام الوضع وبما أنّ الوضع ـ بأيّ معنى كان ـ فعل اختياري للواضع، و الغرض منه التفهيم والتفهّم، فيحتاج إلى تعيين الموضوع والموضوع له، وإلّا لأخلّ بذلك.

أمّا الأوّل ـ أعني الموضوع ـ: فشخص اللّفظ غيرَ مجعول؛ للزوم التنافي بين جعله والغرض منه؛ فإنّه يوجَد و ينعدم، وبعده لا يوجد شخصه حتّى يحصل التفهيم والتفهّم به، فالموضوع هو طبيعيّ اللّفظ القابل للانطباق على الأفراد الخارجيّة، وحينئذٍ **تارة** يلحظ الواضع نفس لفظه، ويجعله بإزاء معناه، مثل الأسامي الجامدة كالشجر والحجر، ومثل مبادئ المشتقّات، وهذا يسمّى بالوضع الشخصي، **وأخرى** يلحظ نوعه مثل وضع الهيئات؛ فإنّها لم تُلحظ نفسُها؛ لعدم قابليّتها للّحاظ إلّا في ضمن مادّة من الموادّ، وهذا يسمّى بالوضع النّوعي.

وأمّا الثاني ـ أعني الموضوع له ـ: فالوجودات الخارجيّة غير موضوع لها اللّفظُ؛ لمنافاته للغرض؛ فإنّ الغرض انتقال المعنى إلى الذهن بمجرّد سماع اللّفظ، والوجودات الخارجيّة غير قابلة للانتقال إلى الذّهن، فلابدّ وأن يكون الموضوع له مفهوماً حتّى يقبل ذلك.

وحينئذٍ **تارة** يلحظ في مقام الوضع نفس ذلك المفهوم، ويوضع اللّفظ بإزائه، فإن

كان كلّيّاً، فالوضع عامّ والموضوع له عامّ. وإن كان جزئيّاً، فالوضع خاصّ والموضوع له خاصّ. **وأُخرى** لم يلحظ نفسه في ذلك المقام، بل يلحظ بعنوانه إشارةً إليه؛ فإنّه يمكن تصوّر مفهوم إجمالاً لا تفصيلاً، مثل «كلّ مَن في الدّار» وهذا هو المراد من الإشارة أو التصوّر بالوجه، فإن كان الملحوظ كلّيّاً والمعنى جزئيّاً، فالوضع عامّ والموضوع له خاصّ، وإن كان العكس، فالأمر بالعكس.

ولاشبهة في إمكان القسمين الأوّلين، ووقوعِ الأوّل في أسامي الأجناس، والثاني في أعلام الأشخاص، كما لا شبهة في عدم وقوع القسم الرّابع وعدم إمكانه؛ لمغايرة المفهوم الخاصّ مع المفهوم العامّ، والمتباين لا يكون وجهاً وعنواناً للمتباين. وما توهّم ـ من وقوع ذلك فيه ـ فهو من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

وأمّا القسم الثالث: فممكن؛ لجواز وقوع العامّ عنواناً مشيراً إلى الخاصّ.

لا يقال: المفهوم العامّ و المفهوم الخاصّ متغايران كما مرّ.

فإنّه يقال: هذا إنّما يتمّ لو قلنا بجواز لحاظ المفهوم العامّ وجعْل اللّفظ للخاصّ بخلاف ما لو قلنا بجواز لحاظ الخاصّ بكلّيّه مشيراً إليه، وفرق الأمرين أوضحُ من أن يخفى، إنّما الكلام في وقوعه.

في المعاني الحرفيّة

فقد يقال: إنّ المعاني الحرفيّة وما شابهها ـ من الأسماء كالموصولات وأسماء الإشارة ـ من هذا القبيل[1]. ولكن أفاد صاحب الكفاية ﷺ خلاف ذلك[2]، وإنّ المعاني الحرفيّة والاسميّةَ متّحدتان ذاتاً وإن اختلفتا لحاظاً واعتباراً، ولذا الموضوع له فيها أيضاً كوضعها عامّ.

---

[1] . مصابيح الأُصول، ص ٥٨؛ مناهج الوصول لإمام الخميني، ج ١، ص ٨٠.

[2] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٥.

ولابدّ في تقرير ذلك من التكلّم في مقامين: معرفة المعنى الحرفي أوّلاً، ثمّ البحث في أنّ الموضوع له فيها عامّ أو خاصّ.

أمّا المقام الأوّل: فقد ذكرنا ما أفاده صاحب الكفاية‌‌ من اتّحاد المعنى الحرفي والاسمي ذاتاً، والاختلافُ إنّما يكون بحسب اللّحاظ. ففي الاسم يلحظ المعنى استقلالاً، وفي الحرف يلحظ آلةً للغير، واللّحاظ الآلي أو الاستقلالي خارج عن حريم المعنى، بل يكون من شؤون الاستعمال وطورَيْه، ثمّ شرع في الاستدلال على ذلك بوجوه، وأورد على نفسه بعد ذلك بأنّه لو كان المعنى الحرفي متّحداً مع المعنى الاسمي، لكان استعمال كلّ واحد من الحرف والاسم مقامَ الآخر صحيحاً مع أنّه يعدّ من الأغلاط.

وأجاب عن هذا في مبحث المشتقّ بما حاصله «أنّ عدم صحّة استعمال كلّ من المعنى الاسمي والحرفي مقامَ الآخر من جهة اختلافهما في العلقة الوضعيّة؛ فإنّ الاسم وضع لمعناه ليراد منه مستقلّا، والحرفَ وضع لمعناه ليرادمنه آلةً للغير»[١]، وهذا معنى الاشتراط الّذي عبّر به هنا. هذا محصّل كلامه، زيد في علوّ مقامه.

ولكنّ الاختلاف في العلقة الوضعيّة وشرطِ الوضع لايوجب عدم جواز الاستعمال وغلطيّةَ استعمال كلٍّ مقامَ الآخر، وغلطيّةُ الاستعمال تكشف عن الاختلاف الحاقّي بين المعنيين وتغايرهما ذاتاً.

وأشكل على صاحب الكفاية‌‌ سيّدنا الأُستاذ‌‌ بما لا يخلو عن التفرّع، وقال: «إنّ ماأفاده واشتهر في الألسن ـ من أنّ الحرف وضع لمعناه إذا لوحظ آلةً لغيره بخلاف الاسم؛ فإنّه وضع للمعنى إذا لوحظ مستقلّاً ـ ممّا لا محصَّل له؛ فإنّه قد يلحظ معنى الحرف على حياله و استقلاله كما أنّه قد يلحظ الاسم طريقاً و آلة

---

[١] . المصدر، ص ٦٣.

لغيره؛ بل إنّ المعاني الحرفيّة تلحظ نوعاً استقلالاً. أمّا لحاظ المعنى الحرفي استقلالاً كما في «ضربته بالعصا»؛ فإنّ معنى «الباء» مستقلّ باللّحاظ. وأمّا لحاظ الاسم طريقاً وآلةً لغيره مثل التبيّن في الآية الكريمة ﴿وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ فإنّه لوحظ طريقاً إلى طلوع الفجر».[1]

هذا، ومعلوم أنّه لا يراد من الطريقيّة والاستقلال في المقام ما فهمه، ومعنى «الباء» ليس معنى استقلالياً، بل لا يلحظ إلّا بتعلّقه بالعصا، وهذا معنى الطريقيّة و[كونه]آلةً للغير بخلاف التبيّن؛ فإنّ معناه مستقلّ باللّحاظ بلا تعلّق إلى أمر آخَر، وهذا معنى الاستقلال وإن كان هذا المعنى الاستقلالي طريقاً ومرآة لغيره. وهذا ظاهر.

وقد ذكر بعضهم أنّه لا معنى للحروف، بل إنّما تكون دوالّ على بعض خصوصيّات المعاني الاسميّة مثل الإعراب؛ فإنّه لامعنى للإعراب، بل هو دالّ على خصوصيّة في معنى غيره، فكما أنّه لا معنى للرّفع بل إنّما يكون دالًّا على فاعليّة مدخوله فليكن في الحروف أيضاً كذلك».[2]

وهذا القول أيضاً لا يصحّ بل في حدّ التفريط؛ فإنّه لا نعني بأنّ للّفظ معنى موضوعاً له اللّفظُ إلّا أنّه دالّ على ذلك بلا فرق بين الاسم والحرف، بل الإعراب أيضاً موضوع لمعنى، وإلّا لم يكن دالّاً بوجه، والخصوصيّة المدلولة للإعراب هو المعنى والموضوع له.

فتحصّل إلى هنا أنّ القولين في حدّ الإفراط والتفريط، بل لابدّ من الالتزام بوجود معنى للحرف مغايرٍ لمعنى للاسم ذاتاً، فقيل في ذلك وجوه:

---

[1] . المحاضرات، ج ١، ص ٥٨.

[2] . شرح الكافية، ج ١، ص ١٠.

الوجه الأوّل: ما ذكر بعض المحقّقين؆ وهو «أنّ المعاني على قسمين:

قسم منها: ما يكون وجوده في نفسه ومستقلّاً بحسب ذاته ولو كان وجوده في نفسه عينَ وجوده لغيره كالأعراض.

وقسم منها: ما يكون وجوده لا في نفسه وغيرَ مستقلّ بحسب الذّات. وهذا القسم يوجد في ضمن الرّوابط و النّسب فقط، ولذا يعبّر عنه بالوجود الرّابط، ففي موارد ثبوت عرض لجوهر ثلاثُ وجودات: وجود مستقلّ للجوهر وهكذا للعرض؛ ووجود غير مستقلّ للنّسبة بين العرض والجوهر.

والسرّ في أنّه لابدّ من الالتزام بهذا الوجود في الروابط والنّسب أنّه قد يكون وجود زيد وثبوت القيام متيقّنين ولكن ثبوت القيام لزيد مشكوك فيه. وحينئذٍ بما أنّه لا بدّ من اختلاف متعلّق اليقين والشكّ، فلابدّ من الالتزام باختلاف وجود القيام وثبوته لزيد. وحينئذٍ كما أنّ حكمة الوضع تستدعي الوضع للقسم الأوّل من المعاني، كذلك تستدعي الوضعَ للقسم الثاني منها. والموضوع للأوّل هو الاسم، والموضوع للثاني هو الحرف؛ فالاسم ما دلّ على معنىً مستقلٍّ في الوجود، والحرف ما دلّ على معنىً غيرِ مستقلّ في الوجود، وكان ربطاً بين المعاني المستقلّة».[1]

ويرد عليه أوّلاً: أنّ أصل ثبوت هذا النّحو من الوجود ـ أي الوجودُ غير المستقلّ في قبال الجواهر والأعراض ـ محلّ منع، ولم يُقِم هو أيضاً دليلاً على إثباته إلّا اختلافَ متعلّق اليقين والشكّ. وهذا لا يتمّ؛ فإنّ اختلافهما لايستلزم تعدّر الوجود، بل قد يكون وجودٌ واحد بإضافةٍ متيقّناً، وبإضافة أُخرى مشكوكاً فيه، مثلاً لو رأى أحد شبحاً من البعيد يتحرّك، فيتيَقّن بحيوانيّته، ومع ذلك يشكّ في أنّه إنسان أو

---

[1] . بدائع الأفكار، ج ١، ص ٤٩.

غيره؛ أفهل يوجب اختلاف متعلّق اليقين والشكّ تعدّد الموجود في الخارج؟ ففي المثال الوجود واحد وهو وجود أصل القيام، وهذا بالإضافة إلى موضوعٍ مّا متيقّن، وبالإضافة إلى زيد مشكوك فيه، وهذا لا يستلزم لربط القيام لزيد وجوداً حتّى يسمّى بالوجود الرّابط.

ثانياً: أنّ المحسوس المشاهدَ في الاستعمالات استعمال الحروف في مواردَ لايتصوّر فيها أيّة نسبة خارجيّة مثل استعمالها في ثبوت صفة للواجب تعالى، مثل أنّه منزّه عن كلّ شيء، أو غيرِه تعالى مثل: «شريكُ الباري ممتنع» والمفروض أنّ هذه الاستعمالاتِ على نحو الاستعمالات في غير هذه الموارد، فيعلم أنّ الموضوع له غير ما سمَّيته بالوجود الرّابط.

الوجه الثاني: ما ذكره المرحوم النائينيّ بعد ما بنى على أنّ المعاني بأسرها من سنخ المفاهيم لا الوجودات، «فإنّ نسبة المعاني الحرفيّة إلى الاسميّة في عالم المفهوم نسبةُ العرض إلى الجوهر في عالم الوجود، فكما أنّ العرض في الخارج لايقوم إلّا بالجوهر بخلاف الجوهر؛ فإنّه يقوم بنفسه في ذلك الوعاء، كذلك المعنى الحرفي غير مستقلّ بالتصوّر، ولا يتعقّل إلّا في ضمن معنىً اسميّ بخلاف المعنى الاسميّ؛ فإنّه مستقلّ باللّحاظ، فمفهوم «الابتداء» مفهوم مستقلّ في نفسه بخلاف مفهوم «مِن» فإنّه لا يفهم منها شيء الّا بتصوّر مدخولها».[1]

وبعد ذلك أفاد: «ومن هنا ظهر أنّ المعاني الاسميّةَ كلّها معانٍ إخطاريّة؛ حيث إنّها مستقلّة بالتصوّر بخلاف المعاني الحرفيّة؛ فإنّها إيجاديّة محضة؛ حيث إنّها غير مستقلّة بالتفهّم، وما ليس كذلك فهو إيجادي؛ لعدم الواسطة بين الإخطاري والإيجاديّ، ففي الحقيقة الحرف يوجِد الرّبط في الكلام بين أجزائه. فلو قلنا: «زيد،

---

[1] . فوائد الأُصول، ص ٢٠ و ٢١.

ظرفيّة، تعريف، دار» لم يفهم منه شيء؛ لعدم ارتباط أحد أجزائه بالآخَر، بخلاف ما لو قلنا: «زيد في الدّار» فالحرف أوجد الربط بين الأجزاء، ولذا يقال: إنّ المعاني الحرفيّةَ إيجاديّات ليست بإخطاريّات؛ لأنّه ليس للحرف معنىً مستقلّ بالمفهوميّة حتّى يخطر في النفس، فلم يبق في شأن الحرف إلّا إيجاد الرّبط في الكلام بخلاف المعاني الاسميّة كما بيّنّا بما لا مزيد عليه».[1]

ثمّ ذكر ﷺ: «أنّ ألفاظ العقود والإيقاعات أيضاً إيجاديّات لكن بين الإيجاديَّيْن فرق من جهتين:

الأُولى: أنّ الموجَد بالحرف هو الرّبط في الكلام بخلاف ذلك في العقود وغيرها؛ فإنّه أمر اعتباري اعتبره مَن بيده الاعتبار، مثل مفهوم الملكيّة الموجَدة بلفظ البيع مثلاً.

الثانية: أنّ الموجَد في الحرف غير مستقلّ بالتصوّر بخلاف ذلك في العقود وغيرها؛ فإنّه مستقلّ بالتصوّر كما لايخفى».[2] هذا ملخّص كلامه، زيد في علوّ مقامه.

أقول: أمّا ما أفاده من الفرق بين المعاني الاسميّة والحرفيّة بالاستقلال بحسب المفهوم، وعدمِه فيأتي بيانه ونقده.

وما ذكره من «أنّ المعاني الحرفيّة معانٍ إيجاديّة؛ حيث إنّها ليست بإخطاريّة» لايمكن المساعدة عليه؛ فإنّ المعنى الحرفيَّ أيضاً إخطاريّ ولو لم يخطر في نفسه ومستقلّاً، مع أنّ إيجاد الرّبط بالحرف فرع دلالته على المعنى، وإلّا فما لم يدلّ على معناه فكيف يوجِد الرّبط في الكلام؟! أفهل يكون هذا الإيجاد بسبب أمر تكويني، أم هو بسبب الجعل والمواضعة؟

---

١ و ٢. المصدر.

والحاصل: أنّ جعل الحرف لمعناه، ووضعَه له، ودلالته عليه يستلزم الرّبط. ومن هنا يظهر أنّ الحرف أيضاً آلة لإخطار معناه كما أنّ الاسم كذلك، فالكلام حينئذٍ في تعيين هذا المعنى المخطَر للحرف ولو لم يكن مستقلّاً بالإخطار.

الوجه الثالث: ما عن بعض الأعاظم ﷺ وهو «أنّ المعاني على قسمين:

قسم منها: وجوده في نفسه.

والقسم الآخر وجوده لا في نفسه، ويسمّى بالوجود الرابط.

والأوّل منها أيضاً على قسمين:

قسم منها: وجوده لنفسه وهذا وجود الجوهر،

والآخر وجوده لغيره، وهذا وجود العرض.

وهذا أيضاً على قسمين:

قسم منها يتقوّم بموضوع واحد كالكمّ والكيف، وهذا يسمّى بالأعراض المتأصّلة.

وقسم منها لا يتقوّم إلّا بالموضوعين والطرفين، وهذا يسمّى بالأعراض النسبيّة، وحكمة الوضع تقتضي وضع اللّفظ لجميع هذه الأقسام.

والأسماء وضعت للدّلالة على المعاني الّتي هي من قبيل الجواهر والأعراض المتأصّلة.

والمتكفّلة لتفهيم المعاني الربطيّة الهيئاتُ.

والحروف إنّما وضعت للدّلالة على القسم الثاني من الأعراض وهي الأعراض النسبيّة، فكلمة «في» مثلاً وضعت للدّلالة على العرض النّسبيّ الواقع بين الظّرف والمظروف، وكلمة «يا» مثلاً وضعت للدّلالة على العرض النّسبي بين المنادي والمنادىٰ، وهكذا».[1]

---

[1] . بدائع الأفكار، ج ١، ص ٤٩ ـ ٥٢.

ويرد على هذا القول ما ورد على ما أفاده بعض المحقّقين من «أنّه يستعمل الحروف في الموارد التي لا يوجد فيها أيُّ ربط على نحو سائر الموارد» وهذا يدلّ على عدم وضع الحروف والهيئات لما عبّر عنه بالعرض النسبي، أو الوجود الرّابط، مع أنّ الموضوعَ له في جميع موارد الوضع ليس إلّا المفاهيمَ لا الوجوداتِ، ولذا يخبَر عنه في حال عدمه أيضاً ك«زيدٌ ليس بموجود» أو «شريك الباري معدوم» وهكذا بلا فرق بين الأسماء والحروف.

هذا، وتفصيله بين الهيئات والحروف في المعنى، وأنّ الأُولى وضعت لوجود الرّابط، والثانيةَ للأعراض النّسبيّة لا يمكن تصديقه؛ فإنّ الفرق بين «زيدٌ قائم» و «زيد له القيام» في عالم التّحقّق والخارج تحكّم. نعم، في عالم المفهوم يوجد فرق بينهما إلّا أنّ الأوّل هو الحمل والهوهويّة ويغاير الربط، والثانيَ المتكفّل لبيان النسبة لا يدلّ على أمرٍ غير الرّبط، فتدبّرجيّداً.

الوجه الرّابع: ما ذكره سيّدنا الأُستاذ‌ؒ و هو:

> أنّ الألفاظ الموضوعة للمعاني الحديثة أو غيرها وضعت لحَواقِّها، وحيث إنّ الإطلاق والتقييد ـ بشرط لا، أو بشرط شيء ـ غير دخيلين في الموضوع له، بل المعني هى الطبيعة المهملة، فقد تتعلّق إرادة المتكلّم على تفهيم نفس تلك الطّبيعة المهملة فيلقي اللفظ الموضوع لها، وقد تتعلّق إرادته على تفهيم الطّبيعة المطلقة، وقد تتعلّق إرادته على تفهيم الطّبيعة المقيّدة، وفي جميع الموارد لابدّ له من الاتّكال على دالّ على ذلك. وحينئذٍ قد يكون الدالّ على ذلك هيئةَ الإضافة، مثل «غلام زيد»، وقد يكون التوصيفَ، مثل «الماء البارد»، وقد يكون لفظاً دالّاً على تلك الحصّة الخاصّة، مثل اللطم؛ فإنّه موضوع للضرب على الخدّ باليد، ولكنّ الحِصص كثيرة، والحالاتِ مختلفة لا يمكن جعل اللّفظ لكلّ واحدة من تلك الخصوصيّات، ولذا وضع الحروف للدّلالة على تخصيص المعاني الاسميّة

وتحصيصها، فكلمة «في» في مثال «الصلاة في المسجد» وضعت للدّلالة على تحصيص طبيعة الصلاة بالحصّة الواقعة في المسجد، غاية الأمر أنّه لكلّ حصّة وُضع حرف خاصّ، ف «في» مثلاً وضعت للتحصيص بالمكان، و «الباء» للتحصيص بالسببيّة، و «من» للتحصيص بالابتداء وهكذا، وهذا معنى «الحرفُ ما دلّ على معنىً في غيره» هذا في الحروف الداخلة على المفردات.

وأمّا الداخلة على الجمل التركيبيّة، فأيضاً لا تدلّ على معانٍ مستقلّة بالتصوّر، بل إنّما تدلّ على معانٍ تعلّقيّة بغيرها غيرِ مستقلّة باللّحاظ مثل حرف التنبيه؛ فإنّها وضعت لأنّه متى أراد المتكلّم التنبيه على شيءٍ، استعمل هذا اللّفظ فلا يتصوّر معناه إلّا بتصوّر مدخوله، وهكذا الحروف الدّالّة على النداء، أو الحروف الدّالّة على تحقيق مُفاد الجملة وتثبيتها، مثل «قد» و «إنّ» فإنّهما وضعتا للدّلالة على ذلك.

والحاصل: أنّ الاسم وضع للدّلالة على المعنى المستقلّ بحسب التصوّر بخلاف الحروف؛ فإنّها وضعت للدّلالة على معنىً تعلّقي بالغير، ففي المفردات هذا المعنى التعلّقي هو التضييق والتحصيص كما مرّ، وفي الجُمل تابع لمواردها على حسب اختلاف المقامات.[1]

انتهى ما أفاده‌ في الدّرس.

أقول: ما أفاده يُشبه الفرار عن تحقيق مُفاد المعنى الحرفي؛ فإنّ أحداً من الأعاظم المحقّقين حولَ هذا المعنى لم ينكر أنّ معنى الحرف تعلّقي بالغير، ولم ينكر أنّه بالحرف يوجد تقييد وتحصيص في الأسماء، بل الكلام في سنخ معنى الحرف ومُفاده، ولم يبيّن‌ ذلك، وهكذا كلّ أحد يعلم أنّه متى أراد المتكلّم التنبيه على شيءٍ

---

[1] . المحاضرات، ج ١، ص ٧٨.

يستعمل كلمة التنبيه[١]، ومتى أراد تحقيق مفاد الجملة وتثبيتَها يستعمل كلمة التّحقيق[٢]، إنّما الكلام في سنخ معنى هذا الحرف ومفاده، ولم يتعرّض الأُستاذ‌ﷺ له في كلامه.

مع أنّ التحصيص والتقييد والتنبيه والنداء والتحقيق وهكذا إيجاديّات، فلابدّ من أن يلتزم بما التزم به شيخه الأُستاذ‌ﷺ من كون الحروف إيجاديّاتٍ. ويرد عليه ما ورد عليه من أنّ هذه الأُمور فرع وضع اللّفظ للمعنى والدّلالة عليه، فلكلّ حرف معنى موضوع له اللّفظُ يخطر بالبال عند استعمال اللّفظ. نعم، بعد الاستعمال يحصل التحصيص والتقييد من باب تعدّد الدالّ والمدلول، وتحصيل التنبيه وغيرها أيضاً بهذا النحو.

ومن هنا يعلم أنّ فرقه بين المفردات والمركّبات أيضاً لا يرجع إلى محصّل، فليتدبّر.

والصحيح أنّ الحروف وضعت للمعاني النسبيّة وهي المفاهيم التعلّقيّة بلا لحاظ خصوصيّة طرفَيِ النّسبة والتعلّق. وليس هذا من الوجود الرابط، ولا من الأعراض النسبيّة في شيءٍ؛ فإنّ الحرف كالاسم غير موضوع للوجودات الخارجيّة كما أشرنا إليه آنفاً، بل الموضوع له فيه أيضاً نفس المفاهيم والمعاني النسبيّة لكن لا عنوان النّسبة؛ فإنّه مفهوم اسمي مستقلّ، ولا واقع النّسبة؛ لأنّها متقوّمة بالمنتسبين ويمتنع صدقها على كثيرين، فيلزم من ذلك كون الحرف متكثِّرَ المعنى. والظاهر أنّ معنىٰ «مِن» مثلاً معنى واحد وهي النّسبة الابتدائيّة الّتي يعبّر عنه بالفارسيّة بـ «از» بل معنى الحرف النّسبة الخاصّة مع تجريدها عن خصوصيّة طرفيها.

---

[١] والمراد كلمة موضوعة لإفادة التنبيه نحو «ألا» مثلاً.

[٢] والمراد كلمة موضوعة لبيان التحقيق نحو «قد» و «إنّ».

وهذا كما يقال في الكلّي الطّبيعي من أنّه هو المفهوم الّذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين مع إلغاء مفهوميّته الّتي هي وجوده الذهني؛ فإنّه جزئي ذهني غير قابل للصدق على الخارج فضلاً عن الكثيرين، بل المفهوم ـ الّذي صقع لحاظه الذهنُ مع إلغاء خصوصيّة وجوده الذهني الّذي ليس إلّا نفسَ الطبيعة القابلة للصدق على الأفراد ـ هو الكلّي الطبيعي.

وفي المقام نقول: إنّ الحرف وضع للمعنى النّسبي، وهذا وإن لايمكن إلّا بتعلّقه بالمنتسبين إلّا أنّ الذّهن يمكن أن يلحظ تلك النّسبةَ مع تجريدها عن خصوصيّة منتسبَيْها، ويلحظَ نفس التعلّق والنّسبة المذكورة بشكلٍ أمكن تعلّقه بأيّ منتسب كان. وهذا المعنى الّذي ندّعي بأنّه معنى الحرف ليس مفهومَ التعلّق والنّسبة، وهذا ظاهر؛ فإنّه مفهوم اسميّ، ولا واقعَ التعلّق والنّسبة؛ فإنّ واقع النّسبة ليس إلّا النّسبةَ الجزئيّة الّتي تعلّقت بمنتسبيها بخصوصهما، بل هو معنى يلحظ بشكل النّسبة والتعلّق الرّبطي مع التجريد عن خصوصيّة طرفيها، وبهذا المعنى يصدق على جميع موارد واقع النّسبة بلا لزوم تكثّر في معنى الحرف، ولذا يقال: إنّ «من» وضع للنّسبة الابتدائيّة القابلة للصّدق على ابتداء السير وابتداء الشهر وغيرهما، وهذا ليس مفهوماً اسمياً ولا جزئياً حقيقياً، بل إنّه معنى يمكن للذهن لحاظه وتعقّله مع إلغاء خصوصيّة تعلّقه لشيء مّا.

المقام الثاني: أنّ كلّ مَن تعرّضنا إلى كلامهم عدا صاحب الكفاية‌ﷺ[١]، ذكروا في وضع الحروف أنّها وضعت بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وذكر السيّد الأُستاذﷺ في وجه ذلك:

أنّ عموم الوضع من جهة عدم تناهي الخصوصيّات والحصص. و أمّا خصوص

---

[١] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٥ و ٦٣.

الموضوع له فلأنّ للحصص والخصوصيّات مفهوماً و واقعاً ولا ثالث. أمّا المفهوم فهو من المعاني الاسميّة، فلابدّ من وضع اللفظ للنّسب الخاصّة لا بمعنى وضعه للموجود الخارجي ـ كما أفاده بعض المحقّقين[١]؛ لما مرّ ـ بل بمعنى تعهّد الواضع أنّه متى أراد تفهيم خصوصيّة خاصّة، يعبّر عنها بحرف خاصّ.

والحاصل: حيث إنّه لا يمكن تصوّر جميع الخصوصيّات حالَ الوضع، فلابدّ من تصويرها بعنوانها، وحيث إنّ العنوان من المعاني الاسميّة فالحرف يوضع لمعنونات ذلك العنوان، والمعنونات أُمور خاصّة، وهذا معنى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.[٢]

هذا محصّل كلامهﷺ في الدّرس و جميعُ مَن نقلنا كلامهم ممّن التزم بخصوصيّة الموضوع له بَرهن كلامَه بنظير هذا التقريب وإن اختلفوا مع الأُستاذ في حقيقة الوضع وحقيقة معنى الحروف إلّا أنّ تقريبهم لخصوصيّة الموضوع له فيها نفس هذا التقريب.

ولكن يظهر ممّا ذكرنا في معنى الحرف أنّ الموضوع له في الحروف أيضاً عامّ كالأسماء وكالوضع فيهما لكن لا على النحو الّذي اختاره صاحب الكفايةﷺ من اتّحادها مع المعاني الاسميّة سنخاً بل على نحو تباين المعاني الاسميّة سنخاً وحقيقةً؛ لكونها تعلّقيّةً وكون المعاني الاسميّة استقلاليّةً.

وما ذكروا من «أنّ عنوان المعنى في الحروف معنى اسمي، وواقعَه فيها أُمور خاصّة، فالموضوع له فيها خاصّ»[٣]، مندفع بعدم الانحصار؛ فإنّ لحاظ المعنى النّسبي على نحو النّسبة الخاصّة المجرّدة عن خصوصيّة اللّحاظ وخصوصيّة

---

[١] بدائع الأفكار، ج ١، ص٤٩.

[٢] المحاضرات، ج ١، ص ١٥ و ٦٣.

[٣] راجع: هداية المسترشدين، ص ٣١.

الطرفين أيضاً معنى ملحوظ قابل للصّدق على جميع موارد النّسب الواقعيّة نظير قابليّة صدق الكلّي الطبيعي على أفراده، وهذا المعنى هو معنى الحرف، وليس استقلالياً كالاسم بل هو أمر نسبي ربطي تعلّقي ومعنىً في غيره وإن كان في هذا اللّحاظ مجرّداً عن الغير. فالحروف أيضاً موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له العامّ بلا فرق بين أقسامها من الداخل على المفردات أو المركّبات.

وقد ظهر بذلك أنّ معنى الحرف أيضاً كالاسم إخطاريّ واللّفظ مخطِر لمعناه وليس بإيجادي حتّى في موارد النداء و التنبيه وغيرهما؛ فإنّ النداء والتنبيه كالتحصيص والتقييد والشروع والختم وإن كانت أُموراً إيجاديّة إلّا أنّه لم يستعمل اللفظ فيهما بل كلّها تحصل باستعمال اللّفظ في معناه الموضوع له، ولا يعقل أن يكون ما يحصل بالاستعمال مستعملاً فيه اللّفظُ، و الحمدلله.

ثمّ إنّه أفاد سيّدنا الأُستاد المحقّق؈ في هذا المقام بحثاً في تحقيق وجود النّسبة في القضايا و عدمها، وحيث إنّه مفيد جدّاً وكتبته[١] تقريراً لما استفدت منه في بحث المكاسب عند تعرّضه لهذا المطلب بمناسبةٍ أتعرّض له هنا أيضاً.

قال:

> المعروف بين المحقّقين خَلَفاً عن سَلَف أنّ القضيّة مركّبة من الموضوع والمحمول والنّسبة لكن لمّا تفحّصنا عن ذلك وفتّشنا القضايا على اختلافها حملاً ومحمولاً، إيجاباً وسلباً، ما وجدنا لا في الخارج ولا في القضيّة المعقولة ولا في الملفوظة ما يكون نسبةً بين المحمول والموضوع إلّا في القضايا الموجبة الّتي لوحظ فيها النّسبةُ بين الأمرين، وسمّيناها بالقضايا الحمليّة المؤوّلة نحو «زيد في الدّار» و «عمروٌ على السّطح» وغير ذلك بلا فرق بين الخارج والمعقولة والملفوظة، ولذلك

---

[١] . البيع، ص ١٠٥.

يعبّر عن تلك النّسبة في هذه القضايا بحرف من الحروف.

والدّليل على ما ادّعينا ـ من أنّ القضايا الحمليّة الحقيقيّة فاقدة للنّسبة ـ أنّ طرفيها متّحدان في الخارج بالضرورة، بل الحمل حقيقة عبارة عن الهوهويّة والاتّحاد، والنّسبةُ لا يعقل قيامها إلّا بالمنتسبين فمع فرض الاتّحاد خارجاً والحكمِ بالهوهويّة كيف يعقل وجود النسبة خارجاً؟! بل ليس في الخارج إلّا شيء واحد منتزع منه عنوانان: أحدهما موضوع، والآخر محمول، والحمل في طرف المباينة من النّسبة؛ لما ذكرنا من أنّ النّسبة قائمة بالمنتسبين، والحمل عبارة عن الهوهويّة، فالقول بوجود النّسبة خارجاً في القضايا الحمليّة خلف ومناقضة، ولذلك ترى أنّه في أمثال هذه التراكيب من القضايا: «زيدٌ زيدٌ»، «الوجود موجود»، «الله ـ جلّ جلاله ـ موجود أو عالم»، «زيد موجود» لا يعقل وجود النّسبة بين عقدَيْها في الخارج، فإنّ الالتزام به موجب للالتزام بمغايرة الشيء ونفسِه، والالتزامِ بأصالة الماهيّة، والالتزام بزيادة الصفات على البارئ، والشركِ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. فليكن الأمر في الهليّات المركّبة، مثل «زيد قائم» كذلك أيضاً بعين البيان. هذا بحسب الخارج.

وأمّا المعقولة والملفوظة فهما حاكيتان عن الخارج، فوجود النّسبة فيهما دون الخارج مستلزم لعدم تطابق الحاكي والمحكيّ، وهذا كبطلانه ظاهر.

وبعبارة أُخرى: إنّ الحاجة إلى تفهيم الواقعيّات وتفهّمها اقتضت وضعَ الألفاظ لمداليلها، فلابدّ من ملاحظة الواقع وما هو المتكلّم بصدد بيانه، ففي مثل «القيام لزيد» الواقعُ هو الرّبط بين العرض والجوهر القائم به، فهنا عارض و معروض وعروض كلّ منها مدلول لدالّ لفظي، وحيث إنّ هذا المقدار غير كافٍ للدّلالة على تصديق المتكلّم بالرّبط ـ ولذلك ترى عدم دلالة موضوع هذه الجملة «القيام لزيد ثابت» على ذلك ـ وضعت الهيئة للدّلالة على ذلك، ونسمّيه بالدلالة التصديقيّة،

فهنا نسبة، وطرفاها، والتصديق بثبوتها لهما، ولكلّ منها دالّ، وليس في البين حمل إلّا بالتأويل والاستمداد من الكون الرّابط. وفي مثل «زيد موجود» أو «الله موجود أو عالم» الواقعُ ليس إلّا الاتّحاد بين العنوانين المنتزعين أو المدركين. فلو أُريد من ذلك «زيد له الوجود» أو «الله ـ جلّ جلاله ـ له الوجود أو له العلم» فهي خلاف الواقع وخلاف ما كان المتكلّم بصدد بيانه.

مع أنّه يلزم من الأوّل زيادة الوجود على المهيّة، وأصالتُها كالوجود. ومن الثاني أن يكون البارئ ـ جلّ اسمه ـ معروضاً لعوارضَ قد بُرهِن فَساد كلّ منها في محلّه.

وهكذا الحال في الحمل الأوّلي الذّاتي لحمل الحدّ على المحدود، وما كان كذلك من الحمل الشائع كحمل الذاتيّات على الشيء.

وأمّا في موارد الهليّات المركّبة ک «زيدٌ قائم» فالأمر أيضاً كذلك وإن لم يلزم منه تلك الاستحالات؛ فإنّ الواقع هو الاتّحاد لا الرّبط بين الموضوع والمحمول، والمتكلّم في مقام بيان هذا الاتّحاد والهوهويّة. فلو أُخذت النّسبة بينهما في الملفوظة، تكون خلافَ الواقع. ففي هذا القسم من الحمل ـ الّذي هو الحمل الحقيقي ـ موضوع ومحمول، ولكلّ منهما دالّ، والهيئة دالّة على الهوهويّة التصديقيّة. وفي مثل «زيد القائم» الهيئة دالّة على الهوهويّة التصوّريّة.[1]

أقول ـ تتميماً لما استفدته ممّا أفاده‎ﷺ ـ : إنّ الهيئة غير دالّة إلّا على التصديق بمُفاد الجملة وهي مشتركة بين جميع ما أُفيد من القضايا، ويعبّر عنها بـ «اَسْتْ» بالفارسيّة، كما أنّها موجودة في القضايا السّالبة أيضاً، مع أنّه لا هوهويّة فيها. وأمّا الاتّحاد والهوهويّة فيفهم من مقام الحمل الّذي هو موجود في «زيد القائم» أيضاً،

---

[1] . تهذيب الأُصول، ج ١، ص ٢٣.

فهنا دوالُّ أربعة: زيدٌ والقائم، والحملُ والهيئة وهذا بخلاف القسم الأوّل؛ فإنّ الحمل غير موجود هناك، بل الموجود فيه الرّبط والنّسبة.

فتحصّل أنّ في القسم الأوّل منسوباً ومنسوباً إليه والنّسبةَ والتصديقَ بها، وفي القسم الثاني محمولاً وموضوعاً والحملَ والتصديقَ به. ولذا الأنسب تسمية القضايا في القسم الأوّل بالقضايا النسبيّة، وفي القسم الثاني بالقضايا الحمليّة. ولو قيل بأنّ الحمل أيضاً قسم من النّسبة وهي النّسبة الاتّحاديّة؛ فإنّها تدلّ على اتّحاد العنوانين المتغايرين بحسب المفهوم خارجاً، لم يكن به بأس.

والجهات في القضايا الموجّهة كـ«زيدٌ كاتب بالإمكان» راجعة إلى هذا المعنى من النّسبة، والشكّ والظنّ والقطع متعلّق بها أيضاً. ولعلّ القوم أيضاً أرادوا بالنّسبة ذلك، فيُصبح النّزاع لفظياً. وعلى أيّ تقدير، لابدّ من التفصيل المذكور الّذي أفاده ﷺ فإنّ القسم الأوّل ممّا أفاد لا حمل فيه إلّا مؤوّلاً، والأمر ظاهر.

وهنا نكتة لا بأس بالتنبيه عليه، وهي أنّ المحكيّ بالقضّية ليس هو الخارجَ أو الواقعَ؛ فإنّه قد لا يكون للقضيّة واقع أصلاً، بل في نفس القضيّة يُحكم بعدم الواقع كالقضايا السّالبة والموجبة المعدولة المحمول. بل المحكيّ بها هي المفاهيم، فمحكيّ «زيد» مفهومه، كما أنّ محكيّ «شريك البارئ» أيضاً مفهومه. لا أُريدُ من المفهوم الوجود الذهني، بل أُريدُ منه ما هو منسلخ عنه، قابل للانطباق عليه الّذي قد يعبّرون عنه بالماهيّة، ولذا يقال: إنّ الألفاظ موضوعة للمفاهيم. والوجود الخارجي أو الذهني غير دخيل في الموضوع له، فـ«زيد قائم» قضيّة مركّبة ممّا دلّ على مفهوم «زيد» وهو الموضوع وما دلّ على مفهوم القائم وهو المحمول، وممّا دلّ على اتّحادهما وهو الحمل، وما دلّ على التصديق بالحمل وهي الهيئة.

وأمّا الخصوصيّة الخارجيّة فتفهم من المقام بمعنى أنّه مع إمكان تطبيق أجزاء القضيّة على الخارج ووجود المصداق لها خارجاً العقلاء يفهمون من القضيّة الاتّحادَ

الخارجيّ، وإلّا فلا يفهمون منها إلّا مجرّد المفهوم.

وقد ظهر أنّ معنى قضّية «شريكُ الباريً ممتنع» مثلاً اتّحاد مفهوم «شريك الباريً» و «الممتنع». وبهذا أيضاً يمكن تصوير النّسبة الاتّحاديّة؛ فإنّ المفهومين المحكيّين متغايران، فليتدبّر، هذا حال القضايا الموجبة.

وأمّا السّوالب فلا نسبة في شيء منها.

أمّا في الهليّات البسيطة كـ«زيدٌ ليس بموجود» والقضايا السّالبةِ المحصّلةِ السّالبةِ الموضوع كـ«العنقاءُ ليس بأبيضَ» فلا واقع لشيء من طرفَيْها أصلاً فضلاً عن النّسبة بينهما، بل مُفادها سلب تحقّق الشيء في الأوّل، وسلبُ الوصف من باب سلب الموصوف في الثاني، ففرض وجود النّسبة واقعاً خلاف الواقع بل خلف.

وأمّا في الهليّات المركّبة كـ«زيدٌ ليس بقائم» والقضايا الحمليّةِ المؤوّلة كـ«زيدٌ على السطح»، فسالبتها تمكن بوجهين:

أحدهما: أن تكون من باب سلب الموضوع وقد ذكر حاله.

وثانيهما: أن تكون سالبة محقّقة الموضوع، ففي ذلك لا واقع لأجزاء القضيّة إلّا لموضوعها، وأمّا المحمول أو النّسبة فلا، وفرض وجودهما ـ مضافاً إلى أنّه خلاف الواقع ـ خلف.

ولا يتوهّم أنّ السلب أيضاً نسبة؛ فإنّ السّلب نفي الهوهويّة في الأوّل، ونفي النّسبة في الثاني، فكيف يعقل كونه نسبة؟! مضافاً إلى أنّ النّسبة قائمة بالمنتسبين، والمفروض انتفاء أحدهما، بل لو فرض وجودهما، تنقلب السالبة موجبةً، هذا حال القضيّة الواقعيّة، وأمّا المعقولة والملفوظة، فقد عرفت لزوم تطابقهما والواقع، فلا يمكن اشتمالهما على النسبة.

وأمّا الطرفان فيهما وإن كان واقع لشيء منهما في الهليّات البسيطة والسّوالب السّالبة الموضوعِ، ولا واقع لأحدهما في السّوالب المحقّقة الموضوع لكنّهما

مدركان في المعقولة، وملفوظان في اللفظيّة لا للحكاية عن وجودهما خارجاً، بل لتعلّق السّلب بهما للحكاية عن عدم التحقّق خارجاً موضوعاً ومحمولاً فقط في الثاني.

أقول: قد عرفت ممّا ذكرنا وجود الحكاية هنا أيضاً؛ فإنّ المحكيّ هو المفهوم مع قطع النّظر عن الوجود، والسّلبُ أيضاً متعلّق بذلك، وسلب التحقّق خارجاً، أو سلب الهوهويّة في الخارج، أو سلب النّسبة في الخارج يعلم من المقام بالمعنى المتقدّم.

نعم، لا ينبغي الإشكال في عدم اشتمال السالبة على النسبة؛ فإنّ نفي النّسبة أو الهوهويّة في طرف المباينة للنّسبة، فلا يعقل كونه نسبةً، إلّا أن يقال: إنّ سلب مفهوم عن مفهوم أيضاً نسبة كالاتّحاد بينهما لكنّ هذا مجرّد تعبير لا واقع له، والقياسُ مع الفارق كما لايخفى.

وحاصل ما مرّ أنّ الموجبة على قسمين:

الأوّل: ما كان مُفادها الحملَ والهوهويةَ.

والثاني: ما كان مفادها النّسبةَ بين العرض ونحوه ومحلّه.

والسّالبة أيضاً على قسمين.

الأوّل: ما كان مفادها سلبَ الهوهويّة

والثاني: ما كان مفادها سلبَ النّسبة. وشيء من هذه القضايا غير مشتمل على النّسبة إلّا القسم الثاني من الموجبات.

وأمّا القضايا الموجبة المعدولة أيضاً حكمها حكم الموجبات؛ فإنّ المعتبر من القضايا المعدولة ما كان المنفيّ فيها من باب العدم والملكة، فلا يقال للجدار: إنّه لابصير، ولو أُريد هذا المفاد يُلقىٰ بالسّالبة التحصيليّة أي «الجدارُ ليس له البصر»، فَعلى ذلك إنّ له حظّاً من الوجود، فيمكن جعله محمولاً للقضيّة الحمليّة، أو موضوعاً لها، أو طرفاً للنّسبة في الحمليّة المؤوّلة.

فقد علم أنّ وضع الحكاية في الموجبات يختلف وضْعَها في السّوالب؛ فإنّه في الأوّل حكاية عن أمر واقع في نفس الأمر، بخلاف الثاني، فإنّ الحكاية فيه عن عدم التحقّق في الواقع ونفس الأمر، وبهذا ظهر أنّ مناط الصدق في القضايا الموجبة والسّالبة هو موافقة القضيّة وصفحة الوجود لكن تختلف الموجبة عن السّالبة بأنّ المحكيّ في الأوّل أمر له واقع في صفحة الكون، وباعتبار توافقه مع ذلك الواقع وعدمِه يتّصف بالصدق والكذب بخلاف الثاني؛ فإنّ المفروض أنّه لا واقع له في صفحة الكون، وباعتبار توافقه مع ذلك وعدمه ـ أي خلوّ صفحة الوجود عنه وعدمه ـ يتّصف بهما.

ثمّ إنّ الجُمَل الإنشائيّة المستعملة في أبواب العقود والإيقاعات تستعمل الهيئة فيها في النّسبة الإيجاديّة الإيقاعيّة، فقوله: «بعت» في مقام الإنشاء يدلّ على إيجاد الفاعل البيعَ في وعاء الاعتبار، و «بعت» الخبري يحكي عن نفس هذا الإيجاد.

وإن أبيت عن دخل النسبة الإيجاديّة في المستعمل فيه، فما التزم به صاحب[1] الكفاية ﷺ أيضاً كلام متين في المقام وهو أنّ الهيئة في الخبر والإنشاء مستعملة في معناها الموضوع له، والإنشاء والإخبار من دواعي استعمال اللفظ في معناه في الموردين.

وأمّا ما ذكره السيّد الأُستاد ﷺ من «أنّ الفرق بين الإخبار والإنشاء أنّ الأوّل وُضع للدلالة على قصد الحكاية، والثاني وضع للدّلالة على أمر نفساني غيرِ قصد الحكاية»، فلايخفى ما فيه من الضعف؛ فإنّه من الواضح أنّه لم يستعمل «بعت» الإنشائي في إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية، بل هذا الإبراز ليس من الإنشاء في شيء والإنشاء هو إيجاد المادّة في وعاء الاعتبار، وإلّا لكان قوله: «أبرزت

---

[1] ١. كفاية الأُصول، ج ١، ص١٦.

قصدي بالبيع» مثلاً بيعاً وإنشاءً وهو كماترى، فالصحيح ما مرّ من الفرق بينهما في المستعمل فيه، أو داعي الاستعمال على ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ.

ثمّ إنّ الكلام في أسماء الإشارة ونحوها من الموصولات والضمائر بعينه هو الكلام في الحروف، وأنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له أيضاً عامّ لا بنحو ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ بل بنحوما مرّ من أنّ معناها ليست إلّا مفهومَ النّسب الخاصّة بإلغاء خصوصيّة طرفيها، والخصوصيّات تفهم في مقام استعمال جميع المفردات في معناها بتعدّد الدالّ والمدلول كما ذكرنا في معاني الحروف أيضاً، فلا نطيل بإعادتها. والحمد لله ربّ العالمين.

المطلب الرابع: في المعنى الموضوعِ له اللّفظُ وهو على أقسام:

منها: الجواهر والماهيّات الأصيلة.

ومنها: المقولات التّسع العرضيّة.

ومنها: الأُمور الانتزاعيّة الّتي لا وجود لها في الخارج إلّا لمنشأ انتزاعها كالفوقيّة والتحتيّة والعلّيّة والمعلوليّة.

ومنها: الأُمور الاعتباريّة الفرضيّة العقلائيّة الّتي لا وجود لها في الخارج إلّا اعتباراً لترتيب بعض الآثار عليها، مثل الملكيّة والرّقّيّة والزوجيّة وغير ذلك.

بل قد يعتبر الوجود لها ذهناً لترتيب ذلك مثل النوعيّة والجنسيّة وغير ذلك من الأُمور.

وهكذا قد يكون المعنى مفهوماً ملحوظاً في نفسه. وأُخرى مقيّداً بالوجود الذهني. وثالثة مقيّداً بالوجود الخارجي. وفي هذا الأخير تارة يلحظ مضافاً إلى أصل الوجود الذي هو مساوق للتشخّص، وبالعكس جميع الطوارئ والعوارض، وقد لايلحظ فيه إلّا صرف الوجود.

ويظهر ممّا مرّ أنّ اللّفظ لم يوضع إلّا للمفهوم في جميع هذه الموارد حتّى مع

تقييده بالوجود؛ فإنّه في هذا اللّحاظ الوجودُ المقيّد به المفهومُ ليس إلّا مفهوم الوجود لا حقيقَته، ولذا يستعمل اللّفظ فيه في مورد عدم وجوده كما مرّ، وغالب موارد الوضع بل نوعها لم يوضع اللّفظ إلّا لنفس المعنى غيرَ مقيّد بالوجود الذهني، ولذا يكون استعماله في الماهيّة من حيث هي هي حقيقةً، وهكذا استعماله في الماهيّة الموجودة في الخارج أيضاً حقيقةٌ، ولم يوضع للماهيّة الموجودة في الخارج هذا. ففي الأعلام الشخصيّة وضع اللفظ لها على نحو الوجود السِّعي من دون لحاظ العوارض والطوارئ فيها، ولذا يقال للشخص: زيد وإن تغيّرت عوارضه. ولا يخفى أنّه في مقام الاستعمال أيضاً يستعمل اللّفظ فيها من دون ملاحظة العوارض.

وأمّا في أسماء الأجناس، فوضع اللّفظ فيها في الماهيّة الموجودة مستلزم للتوالي الفاسدة؛ لأنّه يصير من قبيل متكثّر المعنى، ويلزم استعمالها في المعاني العديدة إذا استُعمل في جميع الأفراد، وهذا واضح الفساد؛ لأنّ لفظ الإنسان في «كُلّ إنسان يموت» ما استُعمل في المعاني المتعدّدة بالوجدان. مضافاً إلى لزوم المجاز في استعماله في الماهيّة المجرّدة، أو المقيّدة بالوجود الذهني كما لا يخفى.

وبالجملة، الوضع تابع لمسيس الحاجة إليه، والحاجة كما تستدعي إخطار الماهيّة الموجودة في الخارج، فقد تستدعي إخطار أصل الماهيّة أو المقيّدة بالوجود الذهني أيضاً.

وأسماء الأجناس وضعت للماهيّة المبهمة أعني اللّابشرط المقسمي، فالإنسان وضع لنفس طبيعة «الحيوان الناطق» من دون نظر لا إلى وجوده ولا إلى عدمه وفي مقام الاستعمال أيضاً يستعمل في نفس ذلك المعنى، وإخطار الوجود وعدمه وإخطار فرد من الماهيّة أو الأفراد منها أو جميع أفرادها لايكون إلّا بسبب القرائن والدّوالّ الأُخر، وإلّا فالمعنى المستعمل فيها اللّفظُ في جميعها واحد. فكما أنّ الألفاظ وضعت لإخطار حَواقّ المعاني، كذلك تستعمل فيها أيضاً.

وقد يقال[١]: إنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة بإرادة اللافظين. ومنشأ هذا القول أنّ ما يشاهَد في المحاورات هو استعمال الألفاظ في المعاني بعد كون المستعملين مريدين لذلك، فكلّ مستعمل يريد المعنى أوّلاً، ثمّ يستعمل اللّفظ فيه، وهذا كاشف عن وضع الألفاظ للمعاني المرادة.

ومن هنا يظهر أنّ الإرادة الدّاخلة في الموضوع له على هذا القول لا تكون مفهومَها، بل تكون مصداقَ الإرادة وهو إرادة اللافظين. وقد ينسب هذا القول إلى العَلَمين ﭭ.

ولكن صاحب الكفاية ﭬ اهتمّ ببطلان تلك النّسبة، وأنّها في غير محلّها بما هذا لفظه:

> وأمّا ما حكي[٢] عن العلمين: الشيخ الرّئيس، والمحقّق الطّوسي من مصيرهما إلى أنّ الدّلالة تتبع الإرادة فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة كما توهّمه بعض الأفاضل[٣]، بل ناظر إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها بالدّلالة التصديقيّة ـ أي دلالتها على كونها مرادة للافظها ـ تتبع إرادتها منها، ولذا لابدّ من إحراز كون المتكلّم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه، ولايكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد، بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالةً.[٤]

انتهى ملخّص كلامه.

ولكن كلام العلمين غير ناظر إلى أنّ الدلالة التصوّريّة تتبع الإرادة، ولا إلى أنّ

---

١. الفصول الغرويّة، ص ١٧.

٢. الشفاء، ج ١، ص ٤٢ و ٤٣؛ شرح الإشارات، ج ١، ص٣٢.

٣. الفصول الغرويّة، ص ١٧.

٤. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٣.

الدلالة التصديقيّة كذلك بل كلاهما ناظر إلى عدم احتياج حدود الدّلالات الثلاث إلى قيد الحيثيّة بدعوى أنّ اللّفظ قد يكون مشتركاً بين المعنى وجزئه، أو بينه وبين لازمه، وحينئذٍ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين، فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع تكون مطابقةً، وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمّى تكون تضمّناً، وكذا في الالتزام، فنحتاج إلى قيد الحيثيّة في رسم الدلالات الثلاث، وإلّا اختلّت الرّسوم.

وأجابا عن ذلك بأنّ اللّفظ لا يدلّ بذاته على معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد، واللّفظُ حينما يراد منه معناه المطابقي لايراد منه معناه التضمّني.

وتوضيح ذلك أنّ اللّفظ المشترك بين تمام المعنى وجزئه إن أُريد منه الكلّ، فدلالته على جزئه تضمّن لا مطابقة؛ لعدم إرادته عند الاستعمال، وإن أُريد منه الجزء فدلالته عليه مطابقة لا تضمّن؛ لعدم تعلّق الإرادة بالكلّ حتّى تتعلّق الإرادة الضمنيّة بالجزء، فلا نحتاج إلى قيد الحيثيّة.

هذا، ولا يخفى عدم ارتباط محلّ كلامهما على ما ينتسب إليهما من تبعيّة الدّلالة التصوّريّة أو التصديقيّة للإرادة، كما هو واضح.

وكيف كان، فقد أشكل صاحب[1] الكفاية ﷺ على دخل الإرادة في الموضوع له بإشكالات، وأجاب عنها بما لامزيد عليه، ولا نرى حاجة إلى بيانها هنا، فراجع.

والصّحيح وضع الألفاظ لحَواقّ المعاني بلا دخل شيء من الإرادة أو غيرها فيها وهو واضح لايحتاج إلى برهان. مع أنّ علائم الوضع ـ الّتي سيأتي بيانها ـ تدلّ على ذلك. وعليه، نعلم بعدم وضع اللفظ لا للمعنى والإرادة بحيث تكون الإرادة نفسُها دخيلةً في المعنى، ولا للمعنى الخاصّ المحصّص بالإرادة أي الحصّة الخاصّة منها،

---

[1] . المصدر، ص ٢٢.

كما أفاده بعض الأعاظم؛[١] فإنّها ـ وإن فرض أنّها تسلم عن الإشكالات إلّا أنّها ـ قول بلا دليل، والتزام على خلاف ما تدلّ عليه علامات الوضع. والحمد لله.

الاستعمال

وفيه مطالبُ:

المطلب الأوّل: في حقيقته وهي طلب العمل. وعمل اللّفظ بالنّسبة إلى معناه تحقّقُ غاية وضعه له، وداعي جعله بإزائه، وقد تقدّم أنّ الوضع جعل اللّفظ عنواناً للمعنى، واعتبارُ الهوهويّة بين اللّفظ والمعنى، وداعي الوضع هو الحاجة إلى تفهيم المعنى وإخطاره. وبما أنّ الاستعمال تحقيق هذا الدّاعي، فيصحّ أن يقال: إنّ الاستعمال إيجاد ما هو بمنزلة المعنى ـ أي اللّفظ ـ لتفهيم المعنى، فهو إيجاد اللّفظ بداعي إخطار المعنى.

وبالجملة، إنّ المتكلّم لايريد غير تفهيم المخاطب ما أراده، فلو أمكنه إيجاد نفس مراده في ذهن مخاطبه، لَفعله لكن لا يمكنه ذلك، فلابدّ له من التوسّل إلى عناية الوضع وجعل شيء بإزاء المعنى، ومتى أراد تفهيم المعنى يتوسّل به، وحيث إنّ أسهل الطّرق إلى ذلك جعل اللّفظ له يضع اللّفظ للمعنى وفي مقام الاستعمال يوجده لتفهيمه، ويُلقيه لإخطاره، ولو كان اللّفظ موضوعاً للمعنى تخصيصاً، أو تخصّصاً يكفيه علمه بذلك، وبعد تعلّمه يستعمله في مقام الحاجة بعين ماذكرناه.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ الاستعمال ليس مجرّدَ إيجاد اللفظ بداعي إخطار المعنى بحيث لم يكن للّفظ ربط بالمعنى غير الآليّة نظير استعمال الآلات المعدّة للغايات الخارجيّة كاستعمال السكّين في القطع كما أفاده بعض[٢] أساتيدنا، بل بما أنّ اللّفظ

---

[١] . بدائع الأفكار، ج ١، ص ٩٤.

[٢] . آية الله الميرزا باقر الزنجاني في الدّرس.

عنوان المعنى وهو في مقام اعتبار الوضع، فالاستعمال إيجاد عنوان المعنى. وإن شئت قلت: إلقاء المعنى أي ما هو بمنزلته بداعي إخطار المعنى. وإن شئت فعبّر بأنّ الاستعمال إيجاد المعنى التنزيلي بداعي إخطار المعنى الحقيقي.

وقد ظهر أيضاً أنّ هذا ليس إفناءَ اللّفظ في المعنى ـ كما عليه صاحب[1] الكفاية ﷺ ـ؛ لعدم تعقّل معنىً محصّلٍ للفناء في المقام.

وقد ظهر أيضاً أنّ ماذكرناه ـ من إلقاء المعنى ـ غيرُ ما ذكره صاحب[2] الكفاية من إلقاء المعنى؛ فإنّ مرادنا من هذه العبارة إلقاء ما هو بمنزلة المعنى، ومرادَه منها إلقاء نفس المعنى؛ لفناء اللّفظ فيها، ولذا عبّر عن الاستعمال بإفناء اللّفظ في المعنى تارة، وإلقاءِ المعنى باللفظ أُخرى، ورَمْيِ المعنى باللّفظ ثالثةً، وشيء من ذلك لا محصّل له.

وقال شيخ والدي العلّامة أبو المجد ـ أعلى الله مقامه ـ:

> إنّه لَعمْرُ العلم إنّ هذا الفناء وقولَ اللّفظ: أنا المعنى أشدُّ خَفاءً من قول غُلاة الصّوفيّة: أنا الله. أفهل يكون الفناء هذا على سبيل الحلول أو الاستحالة؟ والظاهر أنّه أُخذ من كتب المعقول، ووُضع في غير موضعه من كتب الأُصول.
>
> وما قيل[3] «من أنّ سراية قبح المعنى أو حسنِه إلى اللّفظ تدلّ على هذا الفناء» فهو في الخفاء كخفاء نفس الفناء، أو أشدُّ خَفاءً منه؛ فإنّ الحسن والقبح للتّلفّظ لااللّفظ، وإلّا فاللّفظ بنفسه لا يكون حسناً ولا قبيحاً إلّا إذا عاد لفظ الشهد حلواً، والخلّ حامضاً.
>
> ووجه اتّصاف التلفّظ بهما ما يُرى من قبح تكلّم أرباب المروّات بالألفاظ الموضوعة للأشياء القبيحة؛ لقبح إحضار تلك المعاني في ذهن المخاطب، وكونهِ

---

١ و ٢. كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٥٤.

٣. المصدر، ص ٥٤.

> مخالفاً للآداب المرعيّة. وهكذا في طرف الحُسن. وأمّا إلقاء المعنى ورَمْيُه باللّفظ فهذا أيضاً لا يقصر في الخفاء عمّا سبق.

قالؒ:

> لاتدري متى تحوّلت حروف ا. ب. ج. د. إلى قِسِيّ ترمى بها جميع الموجودات من أسفل الأرضين إلى أعلى السّماوات، ولمّا بيّن ذلك الأُستاذُ صاحب \الكفاية في مجلس الدرس، قلت له: أترى أنّي إذا قلت لك: الحجرُ، رميتك به؟ فقال: نعم، بالحمل الأوّلي. قلت: حاشا أن أتجاسر بذلك بجميع أنحاء الحمل، فأغرب الحاضرون ضحكاً.[١] انتهى.

والحاصل أنّي لا أقول بأنّ اللّفظ مجرّد علامة للمعنى كما التزمؒ به، وعبّر به بعض الأساتيذ[٢] من آليّة إخطار المعنى، ولا أقول بالفناء ورَمْي المعنى باللفظ، بل أقول: بما أنّ اللّفظ عنوان للمعنى وبمنزلته وهوهو في الاعتبار بحسب الوضع كما مرّ يكون الاستعمال إيجاداً للّفظ الّذي هو بمنزلة المعنى، وهو المعنى تنزيلاً بداعي إخطار المعنى الحقيقي، فمرادنا من أنّ الاستعمال إيجاد للّفظ بداعي إخطار المعنى ليس إيجادَ مجرّد العلامة لإخطار ذي العلامة، بل المراد إيجاد عنوان المعنى لإخطار نفسه، ولا يرد عليه شيء ممّا أفادهؒ، فتدبّر جيّداً.

وقد ظهر أنّ ما أفادهؒ في \الوقاية[٣] من أنّ مغزا كلام والده[٤] العلّامة والأُستاذ صاحب \الكفاية[٥] واحد وهو إثبات درجة رفيعة للاستعمال فوق ما نعرفه من الكشف عن المراد والدّلالة على المعنى، خلط بين الأمرين؛ فإنّ والده قال في

---

[١] . وقاية الأذهان، ص ٦٠٨ و فيه: «لاندري و نرمي» بدل « لاتدري و ترمي».

[٢] . آية الله الميرزا باقر الزنجاني في الدّرس.

[٣] . وقاية الأذهان، ص ٨٦.

[٤] . مجد البيان في تفسير القرآن، ص ٧٥ و ٧٦.

[٥] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٥٥.

مقدّمة كتاب التفسير: «إنّ الاستعمال عبارة عن إيراد اللّفظ بإزاء المعنى وجعْلِه قالَباً له، ومرآةً للانتقال إليه، وآلةً لتصويره في ذهن السّامع».

وهذا كما ترى غير ما يقول به صاحب الكفاية من أنّه إفناء اللّفظ في المعنى كأنّه المُلقىٰ. ومرجع الأوّل إلى ما ذكرناه وهو قولٌ متين. ويرد على الثاني الإشكالات المتقدّمة. والفرق بين الأمرين ينتج في البحث الآتي وهو استعمال اللّفظ في أكثرَ من معنىً واحدٍ، فانتظر.

المطلب الثاني: في أقسام الاستعمال. قالوا: إنّ اللّفظ إن استُعمل فيما وُضع له، فهو حقيقة، وإن استعمل في غيره بعلاقة معتبرة مع قرينة صارفة، فهو مجاز، وإلاّ فهو غلط.

وزاد بعضهم قسماً آخَرَ وهو الكناية، وعرّفوها بلفظٍ أُريد به لازم معناه فأخرجوها عن الحقيقة والمجاز.

ثمّ اختلفوا في وضع المجازات على أقوال، فالجمهور على أنّها موضوعة بالوضع النوعي، وخالف في ذلك شرذمة فاعتبروا نقل الآحاد.

وربّما يقال بأنّه لايحتاج إلى وضعٍ آخَرَ، بل هو موضوع بنفس الوضع للمعنى الحقيقي، فإذا وضع له اللّفظُ فقد وضع لجميع ما يناسبه.

وقد يقال[1] بأنّ جواز إطلاق اللّفظ على ما يناسبه طبعي لا بالوضع لا أصالةً ولاتبعاً وهو مختار صاحب الكفايةﷺ. لكن كلّ ذلك مبنيّ على وجود استعمالٍ مجازي وإطلاقِ اللّفظ على غير معناه، وإلّا فلا موضوع لشيء من ذلك.

قال سيّدنا الأُستاذ المحقّقﷺ في المقام: إنّي أرى خلاف الإنصاف أن أرتضي رأياً في هذا المقام غيرَ ما وقفت على تحقيقه من العلّامة أبي المجد الشيخ محمّد

---

[1] . المصدر، ص ١٩.

رضا الإصبهاني﴿ في وقايته واستفدت منه شفاهاً.

وملخّص ما أفاده أنّ اللّفظ في عامّة المجازات لم يستعمل إلّا فيما وُضع له. غاية الأمر المراد الاستعمالي غير المراد الجدّي؛ فإنّ حسن المجاز من جهة توسعة المفاهيم إلى ما لايسعه وضعُ ألفاظها، لا مجرّدِ استخدام لفظ لتفهيم معنىً غيرِ معناه؛ إذ التلاعب بالألفاظ لابلاغة فيه، و كون زيد أسداً لفظاً لا حُسن له، مثلاً في قوله تعالى: ﴿إِنْ هـٰذا إِلّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ ليس حسن المجاز المستعمل فيه من جهة إعارة لفظ الملك ـ خلوّاً عن معناه ـ لوجود يوسفَ وجعلهما متّحدين في الاسم، بل لأنّ الملك استعمل في نفس معناه، وادّعي أنّ يوسف فرد منه، وهذا لا ينحصر بالاستعارة التي قال السّكّاكي فيها بأنّ المجاز فيها في الإسناد لا في الكلمة، بل شمل جميع المجازات، وأنّ الاستعمال فيها ليس إلّا في الموضوع له وإن كان صحّة الادّعاء وحسن وقوعه أمراً مربوطاً بالذوق السّليم.[1]

وحيث إنّ هذا الكلام مرضيّ عندي أيضاً، أنقل ما أفاده من وقايته أداءً لحقّه وحقٍّ والدي رحمة الله عليهما.

قال﴿

ولمعرفة حقيقة الحال في المجاز مسلك آخَرُ ـ يطابقه الوجدان، ويعضده البرهان، ولا يُعرَض على ذهن مستقيم إلّا قِبَله، ولا على طبعٍ سقيم إلّا رفضه ـ وهو أنّ تلك الألفاظ مستعملة في معانيها الأصليّة، ومستعملها لم يُحدث معنى جديداً، ولم يرجع عن تعهّده الأوّل، بل أراد بها معانيها الأوّليّةَ بالإرادة الاستعماليّة على نحو سائر استعمالاته من غير فرق بينهما في مرحلَتَي الوضع و الاستعمال أصلاً. و بيانهُ: أنّ الطبع السليم شهيد بأنّ القائل: «إنّي قاتلت اليوم أسداً مصوراً»

---

[1] ١. تهذيب الأُصول، ج ١، ص ٣٠.

و«قابلت أمسِ قمراً منيراً» ـ وهو لم يقاتل إلّا رجلاً شجاعاً مشيحاً، ولم يقابل إلّا وجهاً صبيحاً ـ لايريد إلّا إلقاء المعنى الأصلي الموضوع له على السّامع وإفهامه إيّاه وإن لم يكن مطابقاً للواقع ولم يكن ذلك منه على سبيل الجدّ.

ثم أرسل عنان القلم إلى سَردْ الشواهد والأمثال إلى أن قال:

وأنت أعزّك الله ـ إذا أعطيت التأمّل حقّه فيما نبّهناك عليه في هذا المثال، وجعلته أُنموذجاً لنظائره من ضيوف الاستعمال، علمت ـ علماً لايشوبه شكّ ولا يحوم حولَ حماه ريب ـ أنّ المجاز ليس وَضْعَ اللّفظ محلَّ اللّفظ، بل هو وضع المعنى محلَّ المعنى وهذا هو الّذي يورثه الملاحة، ويوجب لها المبالغة وأخواتها من نِكات الصناعة، وإلّا فالألفاظ متكافئة غالباً ولفظ الخدّ ليس بغريب ولا بثقيل على اللّسان وهو بمعناه أحقُّ، ودلالته عليه أوضحُ، فلأمرٍ ما عدل عنه إلى الورد؟ تأمّل فيما قلناه تجدْه واضحاً إن شاء الله.

وليت شعري ماذا يقول القائل بأنّ اللّفظ مستعمل في غير معناه في مثل قوله: «هو مِلْك بل ملَك» و «فلان شجاع بل أسد»؟ وكيف يمكن أن يكون المراد من الملَك ـ بالفتح ـ والأسدِ الملِكَ ـ بالكسر ـ والشجاعَ وقد ذكرهما أوّلاً وأضرب عنهما؟! وماذا يقول في الاستعمالات الّتي يُصرَّح فيها بنفي المعنى الحقيقي، كقوله تعالى: ﴿ما هـٰذا بَشَراً إنْ هـٰذا إلّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ على أظهر الوجهين فيه، وكقولك: «ليس هذا بوجه بل هو بدر» و «ليس هذه كفّاًبل بحراً» وماذا يقول في مثل قولهم: «يا أخا البدر» و «يا أُخت الشمس» ونحوهما ممّا لايمكن فيه تفسير شيء من المضاف و المضاف إليه بغير معناه إلّا بتكلّف يمجّه السّمع، وينبو عنه الطبع؟[1]

---

[1] ١. وقاية الأذهان، ص ١٠٣.

هذا ملخّص كلامه الشريف. وإن شئت تفصيله فلاحظ الوقاية.

وما أفاده هو الصّحيح، والمسألة تقع مورداً للابتلاء كثيراً في الفقه وقواعدها، كقاعدة لاضرر، وعدم جعل الحرج، والجُمل المنفيّة بـ «لا» مثل: لابيع ولا صلاة، وغير ذلك. وفي جميع هذه الموارد اللّفظ لم يستعمل إلّا في معناه الأصلي، والادّعاءُ إنّما هو في التطبيق، واللازمُ فيه وجود مصحّح لهذا الادّعاء، ويُطلب المصحّحُ في كلّ مورد من محلّ بحثه. والحمد لله ربّ العالمين.

المطلب الثالث: في استعمال اللّفظ في اللّفظ.

لا يخفى أنّ إطلاق اللّفظ بداعي إخطار نفسه ليس من قبيل الاستعمال؛ لأنّ الاستعمال إيجاد اللّفظ بداعي إخطار المعنى، وهنا إيجاد اللّفظ بداعي إخطار نفسه، وهو من قبيل إيجاد المعنى مثل إيجاد الضرب بداعي إخطار نفسه.

كما لايخفى أيضاً أنّ إطلاق اللّفظ بداعي إخطار مثله استعمال؛ للتغاير بين اللّفظ والمُخطَر، وهذا ظاهر. ويظهر الحال في مثل «ضَرَبَ فعلٌ ماضٍ» فإنّه غير شامل لنفسه والمعنى المُخطَر غيره.

إنّما الكلام في إطلاق اللّفظ وإرادة نوعه أو صنفه الشامل له، فهل هو من قبيل اللااستعمال، أو لا؟ ذكر صاحب الكفاية ﷺ[1] إمكان الأمرين، وأفاد بعض[2] أساتيذنا أنّه استعمال بالنّسبة، وليس باستعمال بالنّسبة، فبالنّسبة إلى شمول المعنى المخطِر لنفسه ليس باستعمال، وبالنّسبة إلى شموله لغيره استعمال.

وفي الوقاية: «إنّ هذا الإطلاق ليس باستعمال أصلاً؛ فإنّ اللّفظ لم يلحظ فيه ما هو مرآة للغير، ولايريد إفهام شيء به ليتحقّق الاستعمال، بل يريد إفهام نفسه

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢١.

[2] . آية الله الميرزا باقر الزنجاني في الدّرس.

والحكم عليه بذاته».[١]

والصّحيح الفرق بين موارد إطلاق اللّفظ وإرادة الشخصّ والنوع والصنف الشامل له، وبين إطلاق اللفظ وإرادة مثله أو الصنف غير الشامل له؛ فإنّ الأوّل من قبيل إيجاد المعنى، والثاني من قبيل إخطار المعنى باللّفظ. ولعلّ هذا الفرق ظاهر؛ فإنّ إطلاق اللّفظ وإرادة النّوع مثل «زيدٌ كلمةٌ» لايحكي عن شيء وراءَ اللّفظ؛ فإنّ الكلّي والفرد متّحدان خارجاً، وكلّ من إطلاق اللّفظ وإرادة الشخص والنوع من قبيل إيجاد المعنى، والفرق بينهما أنّه في الأوّل لوحظ شخص الفرد الموجود، وفي الثاني لوحظ بإلغاء خصوصيّة الفرد. فالمعنى الموجود في الأوّل الفرد مع الخصوصيّات المفرِّدة، والمعنى الموجود في الثاني الطّبيعة المنطبقة على الفرد بلا لحاظ أيّة خصوصيّة فيها.

ثمّ إنّه في موارد الاستعمال فهل يكون حقيقةً، أو مجازاً، أولا يكون حقيقة ولامجازاً؟ الحقّ هو الأخير؛ فإنّ اتّصاف الاستعمال بالحقيقة والمجاز فرع استعمال اللّفظ في المعنى الحقيقي على مسلكنا من أنّ الاستعمال في المجازات أيضاً في المعنى الحقيقيّ، والتأويلُ والادّعاء إنّما هو في الحمل والإسناد؛ إذ من الظاهر عدم استعمال اللّفظ في معناه في المقام حتّى يتّصف بالحقيقة والمجاز، هذا على مسلكنا.

وأمّا على مسلك الجمهور من أنّ المجاز استعمال في غير الموضوع له بعلاقة بينه وبين الموضوع، فأيضاً كذلك؛ لأنّه لم يلحظ أيّة علاقة بين المعنى الحقيقي واللّفظ المستعمل فيه اللّفظ كما لا يخفى، فهذا الاستعمال ليس بحقيقي ولا مجازيّ، ولكنّه استعمال صحيح عقلائيّ، ولا حاجة في صحّة الاستعمال بأزيدَ من عقلائيّته.

المطلب الرّابع: في جواز استعمال اللّفظ في أكثرَ من معنىً واحدٍ، وعدمِه. وقبل

---

[١] . وقاية الأذهان، ص ١٣٥.

الخوض في بيان الأقوال والاستدلال لابدّ من تحرير محلّ النّزاع، وهو أن يستعمل اللّفظ في المعنيين أو أزيدَ بحيث أُريدِ من ذلك كلّ واحد من المعاني مستقلّاً كأنّه لم يُرَد إلّا ذلك المعنى، فاستعماله في مجموع المعنيين، أو أزيدَ، أو في معنىً عـامّ يشمل المعاني المتعدّدة خارج عن محلّ النزاع؛ فانّه لامجال للمخالفة في جوازه؛ فإنّه استعمالٌ واحد في معنى واحدٍ في المقامين.

وكيف كان، فالأقوال المهمّة في المقام أربعة:

الأوّل:[1] عدم الجواز مطلقاً، بمعنى عدم إمكان ذلك عقلاً.

الثاني: جواز الاستعمال ولكنّ الاستعمال غلط.

الثالث:[2] جواز الاستعمال بنحو الحقيقة مطلقاً.

الرّابع:[3] جواز الاستعمال بنحو المجاز مطلقاً.

وهاهنا تفاصيلُ بين المفرد وغيره بعدم الجواز في الأوّل، والجواز في الثـاني، وبين النفي والإثبات بالجواز في الأوّل، وعدمه في الثاني وغير ذلك.

والمهمّ النّظر في أدلّة الأقوال، فنقول: قد استدلّوا على القول الأوّل ـ وهو عدم إمكان الاستعمال في أزيدَ من معنىً واحدٍ ـ بوجوه:

الأوّل: لاشبهة في أنّ الاستعمال في المعنيين بحيث لم يستعمل في كلّ منهما إلّا في ذلك، متعدّد ومتكرّر؛ فإنّ الاستعمال إضافة قائمة بالمستعمل والمستعمل فـيه والمتضايفان متكافئان قوّةً وفعلاً، فإذا كان المستعمل فيه متعدّداً ومـتكرّراً تكـون الإضافة أيضاً متعدّدة ومتكرّرة، فلابدّ من التكرار في اللّفظ أيضاً قضّية للإضافة.

وهذا الاستدلال باطل؛ لمنع احتياج تكرّر الإضافة إلى تكرّر كلا الطرفين بل قد

---

[1] ١. كفاية الأُصول، ج ١، ص ٥٤ و ٥٥.

[2] ٢. مناهج الوصول، ج ١، ص ١٨٠.

[3] ٣. معالم الدّين، ص ٣٢.

تتكرّر الإضافة بتكرّر أحد الطرفين، فتتكرّر إضافة الأُبوّة بتكرّر الابن وإن لم يتكرّر الأب، وتتكرّر إضافة التقدّم بتكرّر المتأخّر وإن لم يتكرّر المتقدّم.

الثاني: ما أفاده صاحب الكفاية‌ من أنّ الاستعمال لا يكون مجرّدَ كون اللّفظ علامةً للمعنى، بل الاستعمال إفناء اللّفظ في المعنى، فاللّفظ حين الاستعمال يصير فانياً في المعنى فناءَ الوجه في ذي الوجه، والعنوانِ في المعنون، فإذا كان معنى الاستعمال ذلك، فلا يمكن إفناء اللّفظ إلّا في معنىً واحدٍ إلّا أن يكون اللاحظ أحولَ العينين.[1]

قال في الكفاية: «وبالجملة، لا يكاد يمكن في مقام الاستعمال جعْلُ اللّفظ وجهاً لمعنيين، وفانياً في الاثنين إلّا أن يكون اللّاحظ أحولَ العينين».

وقال بعض الأعاظم من تلامذته في الوقاية: يكفيه أن لا يكون ذا عين واحدة، وإذا كان ذا عينين يستعمل العين في المعنيين. وقال في جملة ممّا أفاده في الوقاية: «وهو درجة رفيعة للاستعمال فوق ما نعرفه من الكشف عن المراد والدّلالة على المعنى بواسطة الوضع فكأنّه كلام أُخذ من كتب أهل المعقول، فجُعل في غير موضعه من كتب الأُصول».[2]

قال بعض أساتيذنا: إنّه لم يعرف الوجه في عدم جواز إفناء اللّفظ في المعنيين، فليت شعري إنّه هل الوجه في ذلك تشبيه اللّفظ بالمرآة؛ فإنّه في كلّ نقطة منها لايمكن إلّا رؤية صورة واحدة، أم الوجه في ذلك تشبيه المقام بباب العلل والمعاليل؛ حيث إنّه لا يصدر من العلّة الواحدة إلّا معلول واحد، أم الوجه فيه لزوم فناء أحد المعنيين في الآخر، أو غير ذلك؟[3]

---

[1] ١. كفاية الأُصول، ج ١، ص ٥٤ و ٥٥.

[2] ٢. وقاية الأذهان، ص ٨٦.

[3] ٣. آية الله الميرزا باقر الزنجاني في الدّرس ولم يطبع.

وكيف كان فشيء من هذه الوجوه لا يتمّ؛ فإنّ باب الاعتبار أوسعُ من التكوين، ولامانع من اعتبار اللّفظ فانياً في الاثنين.

مع أنّ أصل المبنى فاسد؛ فإنّ الاستعمال ليس إلّا طلبَ العمل، وعمل اللّفظ ليس إلّا إخطارَ المعنى، وأمّا الفناء والوجود التنزيلي وغير ذلك من العبارات فأجنبي عن ذلك، بل المقصود الأصلي من الاستعمال إخطار المعنى، ويوجَد اللّفظ لهذه الغاية، فإيجاد اللّفظ مقدّمة لإخطار المعنى، ويصير إخطار المعنى غايةً لإيجاد اللّفظ، ولا مانع من كون شيء مقدّمةً للأشياء المتعدّدة، ومترتّبةً عليه الغايات المتعدّدة كما في أكل شيء للتبريد والتغذية مع أنّهﷺ سلّم خطور جميع المعاني من إلقاء اللّفظ المشترك الموضوع لتلك المعاني بلاقرينة، و حينئذٍ ما المانع من تعيين فردين أو أزيدَ من هذه الخطورات بواسطة القرينة؟

أقول: وجه ما أفاده صاحب الكفاية[1] غير منحصر بما ذكر، بل يظهر من كلامهﷺ أنّه حيث إنّ اللّفظ وجه للمعنى، وفانٍ فيه في مقام الاستعمال، فكأنّ اللّفظ نفسُ المعنى، وحيث إنّ المستعمل أراد المعنيين ولاحظهما مستقلّاً باستعمالٍ واحد، يجتمع اللّحاظان في ملحوظ واحد وهواللفظ، وهذا غير معقول.

نعم، يمكن أن يجاب عن هذا بإمكان توجّه النّفس إلى الأشياء المتعدّدة في آنٍ واحد مع أنّه يكفي التوجّه إلى المعاني المتعدّدة طولاً في مقام الاستعمال.

وأمّا ما ذكره الأُستاذ من أنّ باب الاعتبار واسع، فالظاهر أنّه خلط بين الوضع والاستعمال؛ فإنّ الاستعمال ليس اعتبارياً بل هو أمر تكويني وإن كان منشأه الاعتبارَ وهو الوضع.

---

[1] ١. كفاية الأُصول، ج ١، ص ٥٤.

وأمّا أصل المبنى فقد مرّ[١] سابقاً أنّ الاستعمال ليس مجرّدَ جعل اللّفظ علامةً للمعنى، وآلةً لإخطار المعنى، وليس إفناءَ اللّفظ في المعنى بحيث يكون المعنى هو المُلقىٰ كما في «الكفاية»، بل الاستعمال وسط لهذين الأمرين؛ فإنّ طلب العمل من اللّفظ ليس إخطارَ المعنى من دون النظر إلى الدّلالة الوضعيّة.

نعم، عمله إخطار المعنى لكن مع الاستعانة بالوضع، وحيث إنّ الوضع اعتبار خاصّ بين اللّفظ والمعنى، يُشبه ارتباطَ الذهن بالمعنى، غاية الأمر أنّ هذا تكويني وذاك اعتباري، ولولا هذا الاعتبار والاستعانة به في مقام الاستعمال، كيف يحصل الإخطار والإفهام؟! و قد مرّ[٢] سابقاً تفصيل ذلك وقلنا: إنّ الوضع اعتبار اللّفظ عنواناً للمعنى، وإنّه اعتبار الهوهويّة بين اللّفظ والمعنى، فالاستعمال إخطار المعنى بواسطة إيجاد ما هو عنوان للمعنى أو هو نفس المعنى.

وإن شئت قلت: إنّ الاستعمال إيجاد المعنى التنزيلي لإخطار المعنى الواقعي، وهذا لايكون إفناءً كما ذكره صاحب الكفاية[٣] كما لا يخفى، و حينئذٍ لا نرى أيَّ مانع من استعمال اللّفظ في أكثرَ من معنىً واحدٍ، ولا يلزم أيُّ محذور من المحاذير المتوهَّمة: نظير اجتماع اللّحاظين في لحاظ واحد، أو إيجاد معنيين بإيجادٍ واحد، أو إفناء اللّفظ في معنيين متضادّين المستلزم لاجتماع الضّدّين؛ فإنّ الاستعمال ليس إفناءَ اللّفظ في المعنى حتّى يلزم المحذور الأخير، ولا إلقاءَ المعنى حتّى يلزم المحذور الثاني، ونلتزمَ بإمكان اللّحاظين ولو طولاً، فلا يلزم المحذور الأوّل أيضاً، ولابأس بإيجاد ما هو بمنزلة المعنيين بداعي إخطار المعنيين، ولا يتصوّر فيه أيُّ محذور.

---

[١] مرّ في المطلب الأوّل من الاستعمال.

[٢] و [٣]. كفاية الأصول، ج ١، ص ٥٤.

الثالث: أنّ اللّفظ وجود تنزيلي اعتباريّ للمعنى، فكما لايمكن إيجاد وجودين حقيقيين بإيجادٍ واحد، كذلك لايمكن إيجاد وجودين تنزيليين بإيجادٍ واحد.

وقد ظهر الجواب عن هذا الوجه ممّا ذكرناه؛ فإنّ اللّفظ في مقام الاستعمال وإن كان وجوداً تنزيلياً للمعنى إلّا أنّه لا مانع من إيجاد ما يكون بمنزلة المعنيين لإخطار نفس المعنيين، وليس هذا إيجادَ وجودين تنزيليين بوجودٍ واحد، بل الإيجاد واحد والوجود واحد إلّا أنّ الموجود ـ وهو اللفظ ـ وجود تنزيلي اعتباري لمعنيين، ولا استحالة في إيجاد ما يكون كذلك لإخطار المعنيين.

ولكن بعض أساتيذنا أجاب عن هذا الوجه بفساد أصل المبنى **أوّلاً**، وقال: لا معنىً محصّلٌ لكون اللّفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، بل اللّفظ آلة معَدّة لإخطار المعنى. **وثانياً** أنّ الممتنع الجمع بين الوجودين الواقعيين في شيء واحد؛ فإنّه اجتماع الضدّين في محلّ واحد. وأمّا الجمع بين الوجودين الاعتباريين فلا دليل على امتناعه، بل لا محيص عن القول به في وضع الألفاظ المشتركة على هذا المبنى؛ فإنّ الواضع يعتبر ذلك اللّفظ وجوداً تنزيلياً لجميع معانيه.

وأنت خبير بأنّ إنكار التنزيل مستلزم لإنكار الآليّة والمُعَدّيّة؛ فإنّهما في طول الوضع وفي المرتبة المتأخّرة عنه، لا الوضع نفسه فبعد تحقّق الوضع يصير اللّفظ آلةً معدّة لإخطار المعنى، لا أنّ الوضع جَعَل الآليّة والمعدِّيّة، والوضعُ ـ كما يظهر من لفظه ـ هو جعل اللفظ للمعنى، وهذا هو الّذي عبرّنا عنه سابقاً بأنّ الوضع جعل اللّفظ عنوانا للمعنى، واعتبار اللفظ هو المعنى، فراجع.

وأمّا ماذكره أخيراً ـ من أنّه لا مانع من الجمع بين الوجودين الاعتباريّين في محلٍّ واحد ـ ففيه نعم، وإن كان إشكال استحالة الجمع بين الضدّين منحصراً بباب التكوين ولا يأتي في باب الاعتبار إلّا أنّ هنا إشكالاً في مقام الاستعمال لا الوضع، والاستعمالُ أمر تكويني وهو إيجاد اللّفظ وجعله عنواناً للمعنى وإن كان العنوانيّة

الحاصلة بالوضع أمراً اعتبارياً إلّا أنّه بعد تحقّق الاعتبار جعْلُ المستعمل في مقام الاستعمال تكويني.

والجواب الصحيح ما ذكرناه من أنّه لا مانع من إيجاد ما هو بمنزلة المعنيين بداعي إخطارهما، وليس هذا من الجمع بين الوجودين في شيء واحد، لا الحقيقيٍّ منهما، ولا الاعتباريٍّ منهما.

الرابع: أنّ اللّفظ بالوضع يكون علّةً لخطور المعنى، فإذا أُوجد اللّفظُ بداعي ايجاد الخطورين، يلزم أن يكون الواحد الشخصي علّة لأكثرَ من معنىً واحد وهو محال؛ فإنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد.

قال بعض أساتيذنا ﷺ: إنّ هذا الاستدلال أمتنُ الاستدلالات المذكورة للامتناع[1]، وكنّا سابقاً معتمدين على هذا الاستدلال، وكان بناؤنا على الاستحالة، ولكن هذا الاستدلال أيضاً لا يتمّ من وجوه:

الأوّل: أنّ معنى خطور المعنى توجّه النفس إليها، فيكون علّة الخطور النّفسَ، وإيجاد اللّفظ كالعلم بالوضع وكسماع المخاطب من قبيل المعدّات والشرائط المقرّبة لفاعليّة الفاعل. والنفس حيث إنّها من المجرّدات بإمكانها التوجّهُ إلى أشياءَ متعدّدةٍ في آنٍ واحد، واللّفظ حيث إنّه من الشرائط. فلا مانع من كونه شرطاً للمتعدّد. وما يُرى من إسناد العلّيّة إلى اللّفظ فهو من باب المسامحات العرفيّة الّتي يسندون بها العلّيّة إلى الجزء الأخير من العلّة التامّة ولو كان من المعدّات.

الثاني: أنّه كيف يكون اللّفظ علّةً للإخطار والحال أنّه لا سنخيّة بينهما؛ فإنّ اللّفظ من الخارجيّات فلابدّ وأن يكون معلوله في الخارج، والإخطارَ في صقع الذّهن فلابدّ وأن تكون علّته أيضاً في ذلك الصقع؟!

---

[1] ١. آية الله الميرزا باقر الزنجاني في الدّرس ولم يطبع.

فتحصّل أنّه لا دليل على استحالة استعمال اللّفظ في أكثرَ من المعنى الواحد ولو كان الاستعمال هو إيجادَ المعنى التنزيلي كما هو الصّحيح بالبيان المتقدّم.

وأمّا القول الثاني ـ و هو غلطيّة الاستعمال ـ فلا يخفى ضعفه فإنّ معنى كون الاستعمال غلطاً أنّه يستنكره طباع أهل العرف والمحاورة، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل قد يكون مستحسناً كما لا يخفى على المتتبّع في مآثر الأُدباء.

فلم يبق إلّا القولان الآخَران وهما: جواز الاستعمال مجازاً، وجوازه حقيقةً.

أمّا القول بالمجاز: فقد استدلّ صاحب المعالم؟ على ذلك بأنّ «الألفاظ موضوعة لمعانيها مقيّدة بقيد الوحدة، فإذا استُعمل اللّفظ في أزيدَ من معنىً واحدٍ، فقد أُلغي ذلك القيد، فيصير اللّفظ مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكلّ والجزء»[1]، هذا. ومعنى ذلك التقييد ليس التقييدَ بالوحدة النوعيّة كما لا يخفى، بل المراد من ذلك أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الّتي تكون وحدها مرادةً بالإخطار.

ولكن هذا غير صحيح على ما بيّنّاه من عدم دخل إرادة الإخطار في المعنى، فلاحظ.

ذكر بعض أساتيذنا أنّه بعد تسليم دخل ذلك القيد في الموضوع له لايرد عليه إيراد صاحب الكفاية؟ من أنّ الأكثر من معنى واحد ليس جزءَ المعنى المقيّد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا.[2]

ووجه عدم صحّة الإيراد يظهر من ملاحظة تحرير محلّ النّزاع، فإنّه على الفرض ما استعمل اللّفظ في المعنيين معاً بحيث يكون كلّ واحد منهما جزءَ المستعمل فيه حتّى يقال: إنّه قد استعمل اللّفظ الموضوع للمعنى بشرطِ لا، في المعنى بشرط

---

[1] . معالم الدين، ص٣٣.

[2] . كفاية الأُصول، ج ٢، ص ٥٦.

شيء، بل استعمل في المعنيين بحيث يكون كلّ واحد منهما على حِياله واستقلاله مراداً للّافظ فكأنّه أوجد اللّافظ استعمالين، و حينئذٍ يكون المستعمل فيه اللّفظُ نفسَ المعنى بإلغاء ذلك القيد، فقد استعمل اللّفظ الموضوع للكلّ ـ وهو نفس المعنى والقيد ـ في جزئه وهو المعنى نفسُه.[١]

ولكن لايتمّ الإشكال على صاحب الكفاية ﷺ، فإنّه يظهر ممّا[٢] أفاده ﷺ في باب الشكّ في الأقلّ والأكثر ـ إذا كان الشكّ من جهة دخل قيدٍ متّحد الوجود مع فاقده ـ عدمُ جريان البراءة لدفع وجوب ذلك القيد عقلاً؛ فإنّ الدوران بين واجد القيد وفاقده دوران بين المتباينين.

وهكذا يظهر ممّا أفاده ﷺ[٣] في قاعدة الميسور عدمُ جواز التمسّك بالقاعدة لإثبات وجوب فاقد الشرط على النحو المذكور؛ لتباين فاقد الشرط وواجده فلايكون فاقد الشرط ميسوراً لواجده، فعلى هذا إنّ القيد إذا كان متّحدَ الوجود مع المقيّد، فواجد القيد وفاقده متباينان بنظره ﷺ؛ ونظره فيما نحن فيه[٤] أيضاً ذلك، فلايرد عليه إشكال الأُستاذ.

نعم، أصل المعنى لا يتمّ؛ فإنّ واجد القيد وفاقدَه ولو كانا متغايرين في الخارج إلّا أنّ العقل بالتأمّل والتعمّل يمكنه التحليلُ وتجزئة ما في الخارج وانتزاع ما به الاشتراك بين الأفراد الخارجيّة وما به الامتياز بينها كما هو كذلك في النوع والجنس والفصل، والعقل ينتزع جامعاً بين الأقلّ والأكثر وهو الأقلّ لابشرط وهو متيقّن التكليف، وينتزع ما به الامتياز في جانب الأكثر وهو عنوان بشرط شيء وهو

---

[١] . آية الله الميرزا باقر الزنجاني في الدّرس ولم يطبع.

[٢] . كفاية الأُصول، ج ٢، ص ٢٣٨.

[٣] . المصدر، ص ٢٥٣.

[٤] . المصدر، ج ١، ص ٥٦.

مشكوك التكليف، فتجري البراءة وهكذا قاعدة الميسور، و فيما نحن فيه العقل ينتزع من المعنى بقيد الوحدة وأكثرَ من معنىً واحد عنوانَ المعنى اللابشرط، واستعمالُ ما وُضع للمعنى بقيد الوحدة في المعنى اللابشرط الّذي يجتمع مع الأكثر استعمالٌ في جزء المعنى، فإيراد صاحب الكفاية‌ﷺ غير وارد.

وأيضاً قال[1] بعض أساتيدنا: إنّه يمكن توجيه القول بالمجاز بأنّه حيث إنّ الألفاظ موضوعة لإخطاراتِ معانٍ خاصّةٍ، والاستعمال طلب ذلك الإخطار يمكن أن يقال: إنّ الألفاظ ما وضعت لمطلق الإخطار، بل الإخطار الاختياري للمعنى غير المقارن لاختيار إخطار آخَرَ معه، وهذا ليس ببعيد؛ فإنّ الوضع إن حصل من جهة كثرة استعمال اللفظ في المعنى فواضح؛ لأنّه كلّما استعمل اللّفظ في المعنى كان المستعمل مريداً لإخطاره وحده، فيحصل الوضع كذلك.

وهكذا إن كان الوضع ناشئاً من إنشاء الواضع؛ لأنّ الوضع معلول للحاجة، والحاجة لا تقتضي أزيدَ من وضع اللّفظ للإخطار الاختياري للمعنى وحده؛ فإنّ استعمال اللّفظ في أزيدَ من المعنى الواحد خلاف المتعارف.

ويؤيّد ذلك أنّ المتفاهم العرفي من الألفاظ كون اللافظ مريداً لمعنىً واحدٍ، وهذا وإن يحتمل أن يكون من جهة انصراف اللّفظ إلى ذلك إلّا أنّه لا يخلو عن تأييد للمطلب، فالمحتمل قويّاً أن يكون استعمال اللّفظ في أزيدَ من المعنى الواحد مجازاً، لابمعنى استعماله في خلاف معناه، بل بمعنى استعماله في خلاف ما أُعدّ له وهو الإخطار الواحد. هذا محصّل كلامه‌ﷺ.

وهذا الّذي ذكره أخيراً لايلائم مبناه في معنى الوضع وهو مُعَدِّيّة اللّفظ آلةً لإخطار المعنى، فمعنى اللّفظ ما أُعدّ اللّفظ لإخطاره، فيكون استعماله في خلاف ما

---

[1] ١. آية الله الميرزا باقر الزّنجاني في الدّرس ولم يطبع.

أُعدّ له استعمالاً في غير معناه، فكيف يقول بأنّ الاستعمال مجاز لابمعنى استعماله في خلاف معناه مع أنّه إذا لم يستعمل اللّفظ في خلاف معناه فهو إمّا استعمال حقيقي أو غلط؟!

وكيف كان، فعلى مبنى الصحيح ـ وهو أنّ الوضع جعْلُ اللّفظ بإزاء المعنى على ما مرّ بيانه، وأنّ الاستعمال إيجاد ما هو بمنزلة المعنى، وبإزائه لإخطاره ـ الاستعمالُ حقيقي، ولاسيّما على ما اخترناه في الاستعمالات المجازيّة من أنّ الاستعمال فيها أيضاً استعمال في المعنى الحقيقي.

نعم، لا نضايق أنّ الاستعمال في أكثرَ من المعنى الواحد يحتاج إلى القرينة؛ لأنّه خلاف المتعارف لكنّ القرينةَ ليست قرينةَ المجاز، كما لا يخفى.

وقد يفصّل[1] بين المفرد وغيره بكون الاستعمال مجازاً في الأوّل دون الثاني؛ فإنّ الاستعمال فيه حقيقة؛ لأنّ التثنية والجمع في قوّة تكرير المفرد، فلا مانع من قوله: «جئني بعينين» وإرادة الذهب والفضّة منه؛ فإنّه في قوّة أن يقال: جئني بعين وعين، ويراد من العين الاوّل الذّهب، ومن العين الثاني الفضّة، ولكن إثبات أنّ الهيئة فيهما وضعت لمطلق الاثنينيّة والتكرار غير ممكن، بل التبادر يشهد بخلاف ذلك، ويتبادر من التثنية والجمع تكرار ما أُريد من المادّة، بل يمكن إثبات ذلك بأنّ الهيئة عارضة على المادّة، فتدلّ على تكرار ما أُريد منها: فكلّ ما أُريد من المادّة يتكرّر بواسطة الهيئة، لا أنّه في قوّة تكرار اللّفظ مطلقاً، وإرادةُ كلّ من المعاني من كلّ منه، و حينئذٍ إرادةُ إخطار المعنيين المختلفين من لفظة التثنية وإرادة المعاني المختلفة من لفظة الجمع مستلزمة للمجاز في الهيئة لا المادّة إلّا أن يراد من المادّة عنوان آخَرُ قابل للتكرار «مثل المسمّى بكذا»، مثلاً، و حينئذٍ يكون المجاز في المادّة لا الهيئة.

---

[1] . معالم الدّين، ص٣٣.

فتحصّل أنّ استعمال اللّفظ في أكثرَ من المعنى الواحد جائز وحقيقي؛ وما ذكرناه في التثنية والجمع وبنينا على المجاز فيها خارج عن محلّ البحث؛ فإنّه فيها لم يستعمل اللّفظ في أكثرَ من معناه كما لا يخفى، بل التفصيل بين المفرد وغيره ليس تفصيلاً في محلّ النزاع؛ فإنّه لم يستعمل التثنية والجمع في أكثرَ من معناهما على جميع المباني المذكورة فيهما.

خاتمة: أرى أن أُزيّن كلامي بعبارات شيخ والدي في بعض ما وجدته بخطّه نقلاً عنه (رحمهماالله) فإنّه أتى في المقام بما لا مزيد عليه من حُسن الكلام والكلام الحَسَن، وقد أشرت إلى شطر منه سابقاً.

قال ﷺ:

> لمّا قاد ني النّظر الصائب والفكر الحرّ ـ الّذي لا تشغله الخطابيّات الواهنة عن الحقائق الرّاهنة ـ إلى جواز إرادة أكثرَ من معنىً من لفظ واحد، عرضتُ ذلك على عدّة من عُلّيّةِ أهل العلم وزعمائه، قابلني بالقبول عدّة من أعلامهم. أكتفي بذكر واحد منهم؛ لأنّه كما قيل: «ألْف ويُدعى واحداً» أعني واحدَ الدهر وفريدَه، وعلّامة الزمان ومفيده، صاحبي الحاجّ الشيخ عبد الكريم الحائري بوّأه الله في الجنان في خير مستقرّ كما حلّى عاطلَ جِيد العلم بغالي الدّرر؛ فإنّه ذهب إلى ما ذهبت إليه بعد طول البحث في ذلك، بل بالغ و جعل اللّفظ ظاهراً في جميع المعاني المحتملة.
>
> وبقي عدّة منهم على الرأى القديم، فقلنا: ما الّذي يصدّكم عن القول بالجواز والمقتضي ـ وهو الوضع ـ موجود، والمانع مفقود؟ وقد علمتم وعلمنا أنّ بضاعة اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له أو توقُّفَ الاستعمال على ترخيص الواضع ونحوهما ممّا لا يُنفَق في سوق العلم اليومَ.
>
> قالوا: يمنعنا الاستحالة العقليّة؛ لأنّ الاستعمال ليس مجرّدَ جعل العلامة، بل له

مقام شامخ لا يقبل التشريك، ومن حقّه التوحيد.

قلنا: عرّفونا بذلك المقام.

قالوا: الاستعمال فناء اللّفظ في المعنى، ولذا يسري حسنه وقبحه إليه.

قلنا: هذا الفناء هو على سبيل الحلول والاتّحاد، أو الاستحالة والانقلاب؟ ولَعَمْرُ العلم إنّ هذا الفناء وقولَ اللّفظ: أنا المعنى أشدُّ خَفاءً من قول غُلاة الصوفية: أنا الله.

والظاهر أنّ هذا مأخوذ من شَطَح علماء المعقول، وجعْلِهم للشيء أنحاءً من الوجود منها الوجود اللّفظي ولذا قلت[1] في رسالة الوضع والاستعمال: إنّه أُخذ من كتب المعقول، ووُضع في غير موضعه من كتب الأُصول. وأنت جدّ بصير بأنّ هذا إن تمّ هناك، وسلم من الإيراد فهو في وادٍ ونحن في وادٍ.

وأمّا سراية القبح إلى اللّفظ فهو في الخفاء كسابقه أو أشدُّ خفاءً منه؛ إذ لا يعقل له قبح إلّا بما يرجع إلى نفسه من الغرابة والتعقيد ونحو هما، ولعلّ السبب في هذا الوهم ما يُرى من قبح تكلّم أرباب المروّات بالألفاظ الموضوعة للأشياء القبيحة وقبحِ التلفّظ بها عندهم، وليس ذلك إلّا لقبح إحضار تلك المعاني في ذهن المخاطب وكونِه مخالفاً للآداب المَرعيّة. فالقبح للتّلفّظ لا للّفظ كما خُلط عليهم، ولذا يتوسّلون إلى دفعه بذكر أحد لوازمه وأسبابه ليكون المخاطب يلتفت إليه بنفسه، وليسلم المتكلّم من قبح التّلفّظ. فهو يفهمه شيئاً ليفهم شيئاً آخَرَ، ويلتفت من نفسه إليه.

ولمّا سأله عن جمع المسواك، قال: ضدّ محاسنك، تراه ألقى إليه أحسنَ عبارة لينتقل السّامع بنفسه إلى اللّفظ الّذي فيه غضاضة.

---

[1] . وقاية الأذهان، ص ٨٦.

ولمّا أراد القرآن الكريم بيان أنّ الرسل الكرام ـ على جميعهم ولا سيّما على خاتمهم السّلام ـ يشاركون سائر البشر في أخسّ اللّوازم البشريّة، ولم يكن يناسب التصريحَ به منه تعالى ولا سيّما في حق الرّسل الكرام، عبّر عنه بأكل الطعام في قول جمع من المفسّرين، وترى للحاجة ـ الّتي لايقضيها غيرُ صاحبها ـ تعبيراتٍ تُنيف على العشرة والعشرين، وجميعها لوازمُ وكنايات، وعلى هذا فقس الحُسن، ولاتنسَ ما ذكرتُ أنّ الحسن والقبح للتلفّظ لا للّفظ، وإلّا فاللّفظ بنفسه لايكون حسناً ولا قبيحاً إلّا إذا عاد لفظ الشهد حلواً، والخلّ حامضاً. ويكفي لإفهام هذا المتوهِّم أنّ هذا القبح موجود بعينه في الإشارة باليد ونحوها، وربما يكون أقبحَ وأفحشَ، مع أنّ الإشارة عندهم من باب العلامة، لا الاستعمالِ.

قالوا: إنّ الاستعمال رمْي المعنى باللّفظ.

قلنا: هذا أيضاً لا يقصر في الخفاء عمّا سبق، ولا ندري متى تحوّلت حروف «أباجاد» إلى قِسِيّ ترمى بها جميع الموجودات من أسفل الأرضين إلى أعلى السماوات.

ولمّا بيّن ذلك الأُستاذُ صاحب \الكفاية في مجلس الدرس، قلت له: أترى أنّي إذا قلت لك: الحجرُ رميتك به؟ فقال: نعم، بالحمل الأوّلي. قلت: حاشا أن أتجاسر بذلك بجميع أنحاء الحمل، فأغرب الحاضرون ضحكاً.

قالوا: إنّ اللّفظ في هذا الحال غير ملتفت إليه إلّا باللّحاظ الآلي كالناظر في المرآة، والملحوظُ بالاستقلال هو المعنى، ومن المعلوم أنّ النظر الاستقلالي باللّفظ إلى المعنى ـبحيث يكون اللّفظ فانياً و وجهاً له ـ لايكون نظراً استقلالياً إلى معنىً آخَرَ ولهذا الوجه عبارات تهول أبا الهول المصري، وجميعها مبنيّ على فناء اللّفظ، والذنب له فلا غفر الله له. فقد أوقع جمعاً كثيراً من أرباب الأفهام العالية في هذا الوهم. وأجمله في \الكفاية وقال: «وبالجملة، لا يكاد يمكن في

حال استعمالٍ واحد لحاظه وجهاً لمعنيين، وفانياً في الاثنين إلّا أن يكون اللّاحظ أحولَ العينين»[١].

قلنا: كلّ ذلك ـ أمكن أم لم يمكن ـ أجنبيّ عن الإفهام الذي وضعت لأجله الألفاظُ. فإرادة إفهام المعنيين تتحقّق في النفس كما يتحقّق فيها إفهام معنىً واحدٍ، فيجعل اللّفظ بعلاقة الوضع مع القرينة متى احتاج إليها ذريعةً إلى الإفهام. واللّحاظُ نعرفه في مواضعه ولانعرف ما أتى به هنا، ولا الجمعَ بين اللّحاظ الآلي والاستقلالي. فاللّفظ آلة لإحضار معنيين مستقلّين في ذهن السّامع، إن شئت سَمِّه لحاظاً، وإن شئت فاختر له أيَّ لفظ شئت، ونحن لا ترهبنا الألفاظ إذ اسلمتْ لنا المعاني، والمستعمل ملتفت إلى المعاني إجمالاً كما أنّ الناظر في المرآة ملتفت إليها إجمالاً قطعاً، وإلّا لم يكن يتكلّم ذلك، ولا ينظر هذا.

نعم، الالتفات إجمالي لا تفصيلي، ولا بدع؛ فكثير من الأفعال الاختياريّة تُناط بالالتفات الإجمالي. هذا النَفَس الذي به حياة الإنسان ولابدّ له منه في أقصر زمان يقع بالالتفات الإجمالي. وإنّ شئت قلت: لا يلتفت إلى التفاته. وقاصدُ بلدٍ بعيد ملتفت طولَ مسيره إجمالاً إلى مقصده، وإلّا لم يقع منه السير وجمد في مكانه مع أنّ أكثر السير لا يقع بالتفات تفصيلي، بل التفاته التفصيلي متوجّه إلى أُمور أُخَرَ من ارتياد المنزل والحلّ والارتحال.

وأمّا قوله: «إلّا أنّ يكون اللّاحظ أحولَ العينين» فقد قلت في الرّسالة: يكفيه أن لا يكون ذاعين واحدة، وإذا كان ذا عينين يستعمل العين في معنيين.[٢]

ثمّ إنّ للكتابة قسطاً من شطح الاتّحاد مع المعنى، وكونها نحوَ وجود له، فهل يحجر على الكاتب كما يحجر على اللّافظ فلا يكتب: نظرت إلى عينين: ساطعةٍ

---

[١] . كفاية الأصول، ج ١، ص ٥٥.

[٢] . وقاية الأذهان، ص ٨٧.

ودامعةٍ أم ينزعون عنها لباس الهوهويّة أو الفنائيّة على تعبير بعض محشّي الكفاية فيبقى علامة خالصة. وللبحث بعدُ مجالٌ متّسع، و أرى أن لا أُمِلَّ القرّاءَ الكرام بأكثرَ من هذا، وأكتفيَ بما بيّنته في رسالة \الوضع و\الاستعمال.

والذي دعاني إلى تجديد القول أنّ عالم العصر وعلّامة الزمان، والعَلَمَ المشار إليه في العلمين وغيرهما بالبنان، الراقيَ مدارجَ العلم أعلى المَراقي، صاحبي الشيخ ضياء الدّين العراقي ـ دام فضله ـ شرّفني بنقل مقالتي في كتاب \المقالات فقال ما نصّه:

«ثمّ إنّ بعض أعاظم العصر بالغ في جواز استعمال اللّفظ في أكثرَ من معنىً واحدٍ، واستشهد بأبيات وعبارات من القصص والحكايات على مدّعاه، وذلك ليس إلّا من جهة خلط المبحث بجعله محطَّه صورةَ وحدة لحاظ المتعدّدات، أو بجعله الاستعمالَ من باب العلامة، وإلّا فمع تنقيح مركز البحث كيف يغفُل عن اجتماع نظرين في لحاظٍ واحد؟!»

وهذا حكومة بيني وبين المانعين، و أنا أقبلها وأرحّب بها؛ لأنّي لا أعني بالاستعمال سوا إفهام المخاطب، وأمّا ذلك المعنى المجهول فلا حيّاه الله ولا بيّاه، ولا أنعم به عيناً، وإنّي أدعه لهم ولا يهمّني أمره. فكلامه ـ دام فضله ـ حكومة صورةً وحكم لي واقعاً، ولكن يبقى أمر ان:

أوّلهما: أنّ كثيراً من الوجوه المذكورة لامتناع الاستعمال جارٍ في صورة جعل العلامة، نحو عدم صحّة الحكم على اللّفظ في حال الاستعمال، إذ إنّ المقصود هو المعنى، فلا يلتفت المستعمل إلى اللّفظ ونحوها. وعليه يلزم أنّ يخرس المتكلّمون، ويمتنعَ منهم إفهام أغراضهم، ويلتجئوا إلى الإشارات.

ثانيهما: أنّه لم يذكر وجهاً لما استشهدتُ به من الأبيات في الرسالة، فهل يؤوّلها إلى «المسمّى» ذلك التأويل الفاسد البارد؟ وبيّنت في الرسالة أنّ المسمّى لا يخطر

ببال المستعمل أصلاً حتّى يستعمل فيه اللّفظ.

ثمّ إنّه لا يحسن إلّا ما إذا كان للمسمّى دخل في الحكم، كقولك: «عبد الله أصدقُ من عبد المسيح» لا في الموارد الّتي لا دخل له فيه كسائر ما استشهدت به من الأبيات، أو كما قال: من القصص والحكايات.

وقد التجأ العمّ العلّامة ـ لمّا أعوزته الجيلَ ـ إلى التأويل في مثل «جاء الزيدان» والأمر فيه أهونُ من سائر الموارد؛ لتقارب المعنيين.

ولولا مسارعة الناظر إلى الإنكار، وعدمُ مساعدة المجال لبسط المقال، قلت: إنّ من باب الاستعمال في معنيين أو المعاني كلَّ تثنية وجمع، مثل «جاء الرجلان» و «ذهب الرجال».

وأيضاً تجد في كثير من تلك الأمثلة وأضعافها ـ ممّا لم أذكرها في الرسالة حذراً من الإطالة ـ ما لا يمكن فيه التأويل المذكور، فراجعها. وأكتفي هنا بشاهد واحد ممّا لم أذكره فيها وهو قول القائل فيمن يسمّى يونُسَ: من بحر السريع:

ولست للأقمار مستوحشاً لأنّ عندي قمري يونس.

فإنّ لفظ «الأقمار» يخدم معنى «يونس» اسماً، ولفظَ «مستوحشاً» يخدم معناه فعلاً، ولا يعقل تأويل المسمّى بين الاسم والفعل، أو يعترف أنّ جميع ذلك من باب جعل العلامة لا من باب الاستعمال، وكلّ منصف يعلم أنّ الحال فيها كالحال في سائر المحاورات في جميع اللغات، فيكون كلّ كلام البشر مَن سلف منهم، ومَن غَبَر من باب ما سمّوه بجعل العلامة، ويبقى الاستعمال الذي توهّموه كعنقاء مغرب لفظاً لا مصداق له.

و أختم الكلام بقولي: إنّي إذا أردت إخبار زيد بذهاب عمرو، لايمكنني إلّا بطريقٍ واحد وهو ماعرفّتك بها سمّها إعلاماً أو إفهاماً، أو جعلاً للعلامة، أو استعمالاً، فأين ما ذكروه من القسمين؟

> وأنا أُجلّي ما قلت في صورة الاستفتاء مداعبةً، و أقول:
>
> إنّي حلفت أن أُصلّي على محمّد وآله ـ صلّى الله على محمّد وآله ـ خمسين مرّة على طريق الاستعمال بالمعنى الذي زعموه، وخمسين مرّة على نحو جعل العلامة، ولم أتمكّن إلّا من قسم واحد، ولأجل الخلاص من الحنث صلّيت ركعتين بعد ما قرأت الفاتحة والتوحيد مرّتين، وأعقبتها بالمعوِّذتين لعلّي أهتدي إلى القسمين، فلم أُوفَّق لذلك.
>
> وأنّ عليَّ بدنةً إذا أخبرت زيداً بقيام عمرو على طريق الاستعمال، وعمْراً بذهاب زيد على طريق جعل العلامة، وأخبرت كلاًّ منهمابذلك، ولاأدري أيُّهما كان استعمالاً: وأيُّهما كان غيرَه، فإن كان عند هؤلاء ما يسهّل عليَّ الأمر، ويضعَ عن عاتقي ثقل كفّارة الحلف، فَعَل مأجوراً إن شاء الله، وله منّي الشكر، ومن الله الأجر».[1] انتهى.

نقلنا هذا الكلام بطوله؛ لأنّه كلام فوق الإجادة وإن لا يخلو بعض ما أفاده من النظر ولاسيّما ما ذكره من أنّ التثنية والجمع بجميع مواردهما من باب استعمال اللّفظ في أكثرَ من معنىً واحدٍ، وما ذكره من أنّ الاستعمال مجرّد جعل العلامة.

ويظهر وجه النّظر ممّا بيّنّاه سابقاً إلّا أنّ بيانه في إثبات جواز الاستعمال ـ من وجود المقتضي ـ وهو الوضع ـ وعدم المانع ـ وبيانَه في الموانع المتوهَّمه ورفعها بيان متين جدّاً موافق لما اخترناه وإن كان مختارنا في معنى الاستعمال وسطاً بين الفناء ومجرّدِ جعل العلامة وهو إيجاد ما هو بمنزلة المعنى بحسب الوضع لإفهام المعنى، وقد مرّ أنّ هذا المعنى أيضاً لاينافي جواز الاستعمال في أكثرَ من معنىً واحدٍ، بل قول الفناء أيضاً لا ينافيه، وقد سبق في بعض ما ذكرناه ما يظهر منه وجه

---

[1] . إماطة الغين عن استعمال العين في المعنيين ملحقة بوقاية الأذهان، ص ٦٠٧ ـ ٦١٤.

عدم المنافاة. والحمد لله ربّ العالمين.

في عدم لزوم الوضع في المركّبات والمجازات

وهنا بحثان ذكرهما صاحب الكفاية﴿ره﴾:

الأوّل[١]: أنّه بعد وضع المفردات من الألفاظ موادِّها و هيئاتِها ـ الذي يشهد تبادر المعاني المفردة من ألفاظها على ذلك ـ لا نحتاج إلى وضع المركّبات، و يصير وضعها لغواً محضاً.

الثّاني[٢]: أنّه لا نحتاج إلى الوضع في المجازات، وصحّةُ الاستعمال في موارد العلائق المذكورة ليست من باب الوضع، بل كلّ استعمال في المعنى غير الحقيقي ـ الذي استحسنه طباع أهل العرف والمحاورة ـ صحيح ومجاز، وفيما أفاده﴿ره﴾ في الكفاية لذلك كفاية.

في علائم الحقيقة والمجاز

أوّل علامة في هذا الباب تنصيص أهل اللّغة. و لكن صاحب الكفاية﴿ره﴾ لم‌يتعرّض لذلك، ولعلّ وجهه توهّم أنّ قول اللّغوي ليس بحجّة ما لم يحصل منه الاطمئنان بالوضع.

ولكن هذا التوهم فاسدٌ؛ فإنّ المراد من تنصيص أهل اللّغة ليس تنصيصَ اللّغوي ـ حتّى يقال: إنّه يعرفه أهل الخبرة للأوضاع الحقيقيّة، وهو أهل الخبرة لموارد الاستعمالات، أو عدم جواز قبول شاهد واحد خصوصاً إذا كان فاسقاً، أو غير ذلك من الاعتراضات المذكورة في محلّها ـ بل المراد من ذلك أنّ أوّل طريق طبعيّ لفهم

---

[١] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٤.

[٢] . المصدر، ص ١٩.

معاني اللّغات بيان أهل المحاورة يعني إذا أراد أحدٌ تحصيل العلم باللّغات ومعانيها، فأوّل طريق طبعيّ لذلك، السّؤال عن أهل تلك اللّغة وتنصيصهم بل سيجيء أنّ سائر علائم الحقائق راجعة إلى هذه العلامة، ولذا لابدّ من التّعرّض لها أوّلاً في هذا المقام.

ثمّ إنّ ما عُدّ علامةً لتشخيص المعاني الحقيقيّة عن غيرها ثلاثة: التبادر، وعدم صحّة السّلب ـ أي صحّة الحمل ـ والاطّراد.

والمراد من التبادر خطور المعنى بمجرّد سماع اللّفظ، فإذا تبادر معنىً من جهة إطلاق لفظٍ، فهذا علامة أنّ ذلك اللّفظ موضوع لذلك المعنى.

والمراد من عدم صحّة السّلب وصحّة الحمل عدم صحّة سلب اللّفظ بماله من المعنى عن ذلك المعنى، وصحَّةُ الحمل كذلك عليه، فإذا صحّ حمل لفظ كذلك على معنى لم يصحّ سلبه كذلك عنه، فهذا علامة أنّ ذلك اللّفظ موضوع لذلك المعنى.

ولا يخفى أنّ صحّة الحمل بالحمل الشائع علامة لكون المعنى فرداً للمعنى الحقيقي كما أنّ صحّة الحمل بالحمل الأوّلي الذّاتي علامة لكون المعنى نفس المعنى الحقيقي.

والمراد من الاطّراد صحّة استعمال اللّفظ بلا عناية في المعنى، فإذا استعمل اللّفظ في المعنى من دون أيّة عناية، فهذا علامة أنّ ذلك اللّفظ موضوع لذلك المعنى.

إذا عرفت ذلك فاعرف أنّ الوضع لا يكون علّة للتبادر، وإلّا لكان المعنى منسبقاً إلى ذهن الجاهل باللّغة أيضاً، ولزم أيضاً معرفة جميع الناس لجميع اللّغات. وهذا أمر واضح فساده، بل التبادر معلول للعلم بالوضع، فلا يصير علامة للوضع لكي يلزم من العلم به العلم بالوضع إلّا أن يكون تبادر المعنى عند العالم بالوضع علامةً للوضع عند الجاهل به، أو أن يكون تبادر المعنى تفصيلاً عند العالم بالوضع ـ علماً ارتكازياً ـ علامةً للوضع عند نفسه، وإلّا لزم الدّور كما لا يخفى.

وهكذا الكلام في علاميّة صحّة الحمل والاطّراد، فلابدّ في دفع الدّور من أحد

الجوابين المذكورين. هذا في كيفيّة علاميّة التبادر وصحّة الحمل والاطّراد، ولابدّ لمعرفة سائر الخصوصيّات المربوطة بها من تفصيل كلّ واحد منها مستقلاً:

الأوّل التبادر؛ فإنّ تبادر المعنى من اللّفظ وانسباقه إلى الذّهن من حاقّ اللّفظ وبلا قرينة علامة كونه حقيقةً فيه، وكاشفُ كونِه موضوعاً له، وتقييد ذلك بكون التبادر مستنداً إلى حاقّ اللّفظ من جهة أنّه قد ينسبق المعنى إلى الذّهن بواسطة القرائن الحاليّة والمقاليّة، أو من جهة اشتهار استعمال اللّفظ في ذلك المعنى وغلبتِه فيه، أو من جهة كون ذلك المعنى منصرفاً إليه اللّفظ، ومعلوم أنّ التبادر بهذه الأنحاء لايكون كاشفاً عن الوضع كما هو ظاهر، بل لابدّ من كونه مستنداً إلى نفس اللّفظ حتّى يكون كاشفاً عنه.

هذا، وهل يكون علامة المجاز عدمَ التبادر، أو تبادرَ الغير؟ الظاهر أنّ الصحيح هو الأوّل؛ فإنّه يصدق على كلّ واحد من معاني اللّفظ المشترك أنّه تبادر غيره من اللّفظ، فكيف يمكن أن يكون تبادر الغير علامةَ المجاز والحال هذه؟! بل الظاهر في سائر الألفاظ أيضاً أنّ كون اللّفظ مجازاً في معنى من جهة عدم تبادر ذلك المعنى من ذلك اللفظ، لا تبادرِ غيره وإن ذكرنا سابقاً أنّ المجاز المصطلح لا يكون إلّا بتجاوز اللّفظ عن معناه الحقيقي، واستعمالِه في غير ذلك.

وهاهنا مناقشات لعلاميّة التبادر للوضع:

الأُولى: كيف يكون التبادر كاشفاً عن الوضع والحال أنّه يتبادر المعنى من اللّفظ الذي صرّح الواضع بعدم وضعه له.

والجواب عن ذلك أنّ الكلام في علاميّة التبادر في غير موارد هذه الاحتمالات، ومعلوم أنّ هذا المثال مجرّد فرضٍ غيرِ واقع في باب اللّغات المتداولة.

الثانية: أنّ التبادر لا يكون كاشفاً عن الوضع، ولا يكون علّة له ولا جزءَ علّة له؛ فإنّ المعنى ينسبق إلى ذهن العالم بالوضع ولو لم يكن وضع أبداً كما مرّ، فالتبادر

يكون كاشفاًإنّاً عن العلم بالوضعِ لا الوضع نفسه.

نعم، تبادر المعنى تفصيلاً عند المستعلم نفسِه من اللّفظ بما له من المعنى المرتكز يكون كاشفاً عن الوضع؛ فإنّ المستعلم يكشف ذلك ولو كان جاهلاً مركّباً، ولكنّ الذي هو المتداول في كشف معاني اللّغات للجاهل بها هو تبادر المعنى عند العالم بها، وذكرنا أنّه لا يكشف عن الوضع بل يكشف عن كون مَن تبادر إلى ذهنه المعنى عالماً بالوضع، والعلمُ بالوضع لا يدور مدارَ الوضع كما لا يخفى.

ولكنّ الجواب عن هذه المناقشة واضح؛ لأنّ غاية ماذكر فيها جريان احتمال عدم الوضع، وأنّ تبادر المعنى إلى ذهن العالم به لايكشف إلّا عن العلم به.

ولكن يمكن دفع هذا الاحتمال بزيادة الاستقراء، فإذا تبادر المعنى إلى ذهن كلّ من يسمع هذا اللّفظ من العالمين بالوضع، ينسدّ باب هذا الاحتمال لا محالة، وهذا بعينه موجود فيما ذكرنا من أنّه أوّل طريق طبعيّ لفهم معاني اللّغات وهو تنصيص أهل تلك اللّغة، فإذا أخبر واحد من أهل اللّغة بأنّ المعنى الفلانيَّ موضوع له اللّفظُ الفلانيُّ واحتمل اشتباهه، فهذا الإخبار والتنصيص لا يكشف عن الوضع إلّا بعد سدّ باب هذا الاحتمال، وسيحصل ذلك بتعدّد المخبرين وتنصيصهم.

الثالثة: أنّ التبادر لا يكون كاشفاً عن الوضع إلّا إذا كان مستنداً إلى حاقّ اللّفظ، ولا يحرز ذلك غالباً، فيصير علاميّة التبادر قليلة الجدوى.

نعم، إحراز عدم الاعتماد على القرائن سهل لكن يحتمل أن يكون انسباق المعنى إلى الذّهن من جهة اشتهار استعمال اللّفظ في ذلك المعنى، أو كونِه منصرفاً إليه اللّفظُ.

ويظهر من مطاوي إفادات شيخنا العلّامة الأنصاريّ ما يجاب عن ذلك بأنّا وإن احتملنا ذلك ولكن يدفع ذلك بأصالة عدم القرينة فيكشف الوضع تعبّداً؛ فإنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات.

ولكن هذا الجواب محلّ مناقشة وإشكال؛ فإنّ أصالة عدم القرينة أصل عقلائي من جهة بناء العقلاء على ذلك، و الظاهر عدم إحراز بناء العقلاء في إجراء ذلك الأصل إلّا في موارد تعيين مرادات المتكلّمين من الألفاظ المعلومِ ظاهرُها، لا في موارد تعيين ظواهر الألفاظ. فالقدر المتيقّن من بناء العقلاء من إجراء ذلك الأصل في خصوص الكبرى لا الصّغرى.

نعم، يمكن الجواب عن المناقشة بأنّ احتمال اشتهار الاستعمال، أو انصرافِ اللّفظ وإن كان موجوداً في بعض الموارد إلّا أنّ تلك الموارد نادرة، وفي غالب الموارد لا يحتمل ذلك، فلا يصير علاميّة التبادر قليلة الجدوى كما لا يخفى.

الرّابعة: أنّه غاية ما يكون التبادر علامةً له هو المعنى الموضوع له في الجملة، وأمّا سَعَة المعنى وضيقه فلا؛ فإنّ من أوضح مصاديق الألفاظ لفظَ الماء والحال أنّ معناه سَعَةً وضيقاً غير معلوم، فلا يعلم أنّه هل يصدق الماء على الماء المخلوط بالتّراب بمقدار معتدّبه، أم لا؟ فيصير علاميّة التبادر قليلةَ الجدوى.

والجواب: أنّ ذلك مسلّم، ونتيجته الأخذ بالقدر المتيقّن، ويصير غيره مشكوكاً فيه لابدّ فيه من الرجوع إلى غير تلك العلامة، ومع فقد العلامة يرجع إلى الأُصول المقرّرة لها، ولكن لا يلزم من ذلك قلّة الجدوى لعلاميّة التبادر؛ لكونه مُجدياً في تشخيص المقدار المتيقّن.

الثاني: عدم صحّة سلب المعنى المرتكز من اللّفظ عند المستعلم، أو عند العالم بالوضع عن المعنى و هو علامةُ الحقيقة كما أنّ صحّة سلب ذلك عنه علامة المجاز.

وقد يعبّر عن عدم صحّة السّلب بصحّة الحمل، وعن صحّة السّلب بعدم صحّة الحمل أيضاً.

وليعلم أنّ المراد من ذلك إنّما يكون في موارد الشبهات المفهوميّة ـ بمعنى التّرديد في نفس الموضوع له اللّفظُ ـ لا الشبهاتِ المصداقيّة بمعنى التّرديد في

صدق المعنى ـ الموضوع له المعلوم بحدوده ـ على ذلك، مثلاً إذا لم نعلم سعة دائرة الموضوع له في لفظ الماء وضيقه بحيث لم نعلم صدقه مفهوماً على الماء المخلوط بالمقدار الفلاني من التّراب، فهنا صحّة الحمل وعدمها أمارة للوضع وعدمه، لكن إذا علمنا تضييق دائرة الموضوع له في ذلك بحيث لم يشمل المثال لكن لا نعلم هل خلط الماء بذلك المقدار من التراب حتّى لايصدق عليه الماء، أم لا حتّى يصدق عليه؟ فصحّة الحمل وعدمها حينئذٍ غير مرتبطين بالمعنى الموضوع له.

وكيف كان، فما يظهر من المتقدّمين أماريّة ذلك في موارد التّرديد في سعة المعنى وضيقه.

وبعبارة أُخرى: صحّة الحمل وعدمها بالحمل الشائع أمارة عندهم. ولكنّ المتأخّرين ـ ومنهم صاحب الكفاية[1] ـ عمّموا ذلك في موارد الحمل الأوّلي الذّاتي أيضاً الّتي يكون الترديد فيها في نفس المعنى لا في فرد المعنى.

والصّحيح ما ذهب إليه المتأخّرون؛ فإنّ صحّة حمل المعنى المرتكز من اللّفظ على معنىً بالحمل الأوّليّ الذّاتي علامة لوضع اللّفظ لنفس ذلك المعنى، وبالحمل الشائع علامة لوضع اللّفظ لما يصدق عليه ذلك المعنى، كما أنّ صحّة السّلب على النّحو الأوّل علامة لعدم الوضع على ذلك النّحو، وعلى النّحو الثاني علامة لذلك على ذلك النّحو.

ولكن ينبغي أن يعلم أنّه عبّر صاحب الكفاية عن ذلك بهذا التعبير: «صحّة سلب اللّفظ بما له من المعنى» ويظهر من هذه العبارة أنّ المحمول والمسلوب هو اللّفظُ لكن لا عارياً ومجرّداً بل بما له من المعنى. ولكن هذا إنّما يصحّ على مسلكه الذي أسلفنا بيانه وهو أنّ الاستعمال إفناء اللّفظ في المعنى، واللّفظ وجود تنزيليّ

---

[1] المصدر، ص ٢٨.

للمعنى، وحيث إنّ هذا غير صحيح في نظر الجميع عبّرنا عن ذلك بصحّة حمل المعنى المرتكز من اللّفظ وصحّةِ سلبه. والمناقشات الواردة في التبادر يمكن أن تجيء هنا، والجواب عنها هوالجواب عنها هناك.

الثالث: الاطّراد و هو علامة الحقيقة كما أنّ عدمه علامة المجاز.

وما يظهر من عبارة «الكفاية»[1] أنّ الاطّراد عبارة عن شيوع الاستعمال بمناط، بمعنى أنّه كلّما كان ذلك المناط موجوداً، كان الاستعمال صحيحاً، فإذا صحّ الاستعمال بمناط في جميع موارد ذلك المناط، فهذا علامة لكون اللّفظ حقيقةً في تلك الموارد، ومعنى عدم الاطّراد عدم صحّة الاستعمال كذلك، وهذا علامة كون اللّفظ مجازاً في تلك الموارد.

ثمّ أشكل‌ﷺ على ذلك بأنّه إذا كان صحّة الاستعمال بمناط في جميع موارد ذلك المناط علامةَ الحقيقة، و أنّ اللّفظ وضع لموارد ذلك المناط، ففي جميع موارد المجازات يلزم ذلك أيضاً؛ فإنّ الاستعمال صحيح مطّرد في جميع موارد وجود تلك العلاقة الموجودة بين المعنى المجازي والحقيقي.

نعم، في موارد وجود نوع العلاقة لايكون الاستعمال مطّرداً لكنّ الاستعمال في موارد وجود صنف العلاقة مطّرد.

ثمّ ذكرﷺ أنّه إذا قيل في جواب ذلك: إنّ الاطّراد إنّما يكون علامةَ الحقيقة إذا كان بنحو الحقيقة كما أنّ عدمه إنّما يكون علامةَ المجاز إذا كان بنحو المجاز، فهذا دور واضح: هذا محصّل كلامه.

ولكن يمكن أن يقال في بيان ذلك: إنّه إذا كان الاستعمال صحيحاً بلا عناية في جميع موارد وجود المناط، فهذا علامة الحقيقة، بمعنى أنّ اللّفظ وُضع لذلك المناط

---

[1] . المصدر، ص ٢٩.

كما أنّه إذا لم يكن الاستعمال صحيحاً بلا عناية في جميع موارد وجود المناط، فهذا علامة المجاز، وأنّ ذلك المناط لم يكن موضوعاً له اللّفظُ.

والفرق بين هذا القول وما أفاده صاحب الكفاية ﷺ أنّه على هذا القول نفس المناط ـ الذي صحّ استعمال اللّفظ في جميع موارد وجوده ـ موضوع له اللّفظُ بخلاف المناط الذي لا يصحّ استعماله في جميع موارده؛ فإنّه يستكشف أنّ هذا المناط لا يكون موضوعاً له اللّفظ.

وأمّا على ما يظهر من عبارة الكفاية فالمناط لا يكون مستعملاً فيه اللّفظُ حتّى يقال: إنّ اللّفظ وضع لذلك المناط، بل إنّما يكون تصحيحاً للاستعمال كما يظهر من إشكاله بالمجازات.

وكيف كان، فنكتفي في توضيح البحث وبيان ذلك بذكر مثالين:

الأوّل: لو شُكّ في أخذ العلوّ والاستعلاء في معنى الأمر، فراجعنا الوجدان ورأينا صحّة استعمال لفظ «الأمر» في جميع موارد صدوره عن العالي ولو لم يكن مستعلياً بلا عناية، وعدمَ صحّة استعماله في موارد صدوره عن المستعلي إن لم يكن عالياً إلّا مع العناية، فهذا أمارة أنّ الأمر موضوع للطّلب الصّادر من العالي، وعدمِ دخل الاستعلاء في ذلك أبداً، ولذا استعمال الأمر في الطّلب بالنحو الأوّل حقيقةٌ، وبالنحو الثّاني مجاز.

الثّاني: لو شُكّ في معنى «العلامة» وأنّها هل وضعت لمطلق ما يُستعلم به، أو وضعت لبعض موارد ذلك، فرأينا صحّة استعمال ذلك في موارد العلائم المنصوبة بلا عناية وهكذا في بعض موارد العلامات ولكن لا يصحّ استعماله كذلك في الإخبار الّذي يستعلم به مثل أن يخبر أحد بطريق مثلاً، فيعلم أنّ «العلامة» غير موضوعة لمطلق ما يستعلم به. وهذا ظاهر، فالصحيح ما ذكره القدماء من كون الاطّراد علامةً للحقيقة كما أنّ عدمه علامة للمجاز.

تعارض الأحوال

العوارض الطارئة على الكلام مختلفة، مثل: الحقيقة، والمجاز، والاشتراك، والنقل، والإضمار، والتخصيص، والتقييد وغير ذلك، فإن علم ذلك، وإلّا فقد ذكروا في موارد التعارض ترجيحاتٍ استحسانيّةً عقليّةً لا تفيد أكثرَ من الظّنّ وإثبات اللّغة بالترجيح والظّنّ الحاصل من ذلك حجّيّته غير معلومة. نعم، ذكر في موارد دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز أصلاً عقلائياً وهو أصالة الحقيقة. وهذا على فرض وجوده مرجَّح من جهة بناء العقلاء على ذلك وعدم ردع الشّارع عنه لكن بناء العقلاء إنّما ثبت على اتّباع الظهور لا على إثبات الظّهور.

هذا، وليعلم أنّه يُرى في الكلمات مواردُ لاستعمال هذه الاستحسانات، مثل أن يعلم أنّ الأمر حقيقة في الوجوب لكن لا يعلم وضعه للنّدب أيضاً، فإذا وجد استعماله في النّدب، فبحكم أنّ المجاز خير من الاشتراك يحكم بكونه مجازاً في النّدب، فإذا وجد أمر غير ذلك ولا يعلم أنّه أُريد منه النّدب أو الوجوب، فيقال: إنّ الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز في النّدب؛ لأنّ المجاز خير من الاشتراك، فالأمر ظاهر في الوجوب، فبحكم أصالة الظّهور يحكم بأنّ المتكلّم أراد الوجوب، أو إذا وجد أمر، ويحتمل إرادة الوجوب منه؛ لأنّه لم يعلم ظهور لفظ الأمر في الوجوب فقط، أو في النّدب أيضاً لكنّه يعلم أنّه إذا كان لفظ الأمر ظاهراً في الوجوب فقد أراد المتكلّم ذلك، فبحكم أنّ المجاز خير من الاشتراك، فالأمر ظاهر في الوجوب، فالمتكلّم أراد ذلك.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا تجري تلك الاستحسانات في شيء من الموارد؛ لعدم حجّيّة الظنّ الحاصل منه إن حصل، وعدمِ جواز إثبات اللّغة بالتّرجيح.

نعم، هنا مواردُ أُخَرُ استعملت تلك الاستحسانات فيها، وذلك كما إذا علم إجمالاً

بوجود خَلَل في أحد الظهورين بعد الفراغ عن إثبات الظهورلهما، ودار الأمر بين ارتكاب خلاف أحد الظّاهرين. وحينئذٍ يُرى استعمال تلك الاستحسانات:

مثل دوران الأمر بين التّخصيص والتقييد في المثالين: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفاسق» ذكروا أنّ التّخصيص أولى من التقييد؛ لشيوع التخصيص بمكانٍ ذُكر: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ».

ومثل دوران الأمر بين النّسخ والتّخصيص في مورد الخاصّ المتأخّر عن العامّ بعد زمان العمل بالعامّ أو في مورد الخاصّ المتقدّم على العامّ. ذكروا أنّ التّخصيص أولى من النّسخ؛ لذلك.

ومثل دوران الأمر بين الاستخدام والتّخصيص في مورد رجوع الضّمير إلى بعض أفراد العامّ، ذكروا أنّ التّخصيص أولى من الاستخدام؛ لذلك. ففي هذه الموارد ـ الّتي يقع البحث عن تقديم أحد الظاهرين على الآخر بعد إثبات الظهور لكليهما ـ إن حصلت من تلك الاستحسانات أظهريّةٌ لأحد الظهورين، فيقدّم الأظهر على الظّاهر، وإلّا ففي هذه الموارد أيضاً الظنّ لايغني من الحقّ شيئاً. وللكلام في ذلك محلّ آخَرُ.

الحقيقة الشرعيّة

ولابدّ في تحرير محلّ النّزاع، وبيان الحقّ في المقام من بيان أُمور:

الأوّل: أنّ هذا البحث لايرتبط بما ذكر سابقاً من البحث في أنّ واضع اللّغات هل هو الحكيم تعالى أم غيره؟ كما لا يخفى؛ فإنّ ما يبحث عنه في هذا المبحث هو أنّه هل للشّارع بما هو شارع في الاصطلاحات الشرعيّة ألفاظ خاصّة أم لا بل يكون جارياً على وفق قانون اللّغة كما في سائر الاصطلاحات؟ فإنّه قد يكون لأهل فنٍّ ألفاظٌ خاصّة موضوعة للمعاني المربوطة بذلك الفنّ.

الثّاني: لافرق في جريان ثمرة محلّ النّزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة بين أن يدّعى الوضع من جهة كثرة الاستعمال، أو من جهة إنشاء الوضع تصريحاً أو بواسطة الاستعمال كما لا يخفى.

الثّالث: أنّ محلّ النّزاع إنّما يكون في الألفاظ الصّادرة من النّبيّ ﷺ الّذي هو الشّارع والمخترع، وإلّا فلا شبهة في أنّ الألفاظ الصادرة من التابعين والأئمّة المعصومين ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجميعن ـ استعملت في تلك المعاني، وكانت حقيقةً في ذلك عندهم.

الرّابع: أنّ محلّ النّزاع ينبغي أن يكون في ألفاظ العبادات بالمعنى الأخصّ، وإلّا فألفاظ المعاملات تستعمل في زماننا هذا أيضاً في معانيها اللّغويّة وهكذا في غير موارد ألفاظ العبادات بالمعنى الأخصّ من العبادات.

الخامس: أنّ النّزاع في ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه إنّما يتصوّر إذا لم تكن الألفاظ موضوعةً للمعاني في الشّرائع السّابقة، وإلّا فلا يكون لذلك النزاع مجال.

نعم، ثمرة النزّاع تترتّب على ذلك بطريقٍ أولى؛ فإنّه على ذلك لا يحتاج إلى إثبات تأخّر الاستعمال عن الوضع، بل لابدّ من الحمل على المعاني الشرعيّة بشرطٍ سيجيء هذا في ناحية كبرى المسألة.

وأمّا الصّغرى فلا ينبغي الشكّ في أنّ نفس المعاني الشرعيّة مثل الصلاة والحجّ وغير ذلك كانت في الشرائع السّابقة ولو بجامعها لا بتشخّصاتها الفرديّة المتداولة عندنا؛ فإنّ الآياتِ القرآنيّةَ شاهدة على ذلك.

نعم، يقع الكلام في الألفاظ المستعملة في هذه المعاني قبل شرعنا، وأنّه هل كانت عينَ هذه الألفاظ الواقعة في شرعنا، أم كانت غير تلك وهذه الألفاظ من المستحد ثات؟

أمّا في لسان غير العرب فلا كلام لنا.

وأمّا في لسانهم ـ فإنّهم كانوا متديّنين، أو كانت هذه الألفـاظ مـحّلاً للابـتلاء بالنّسبة إليهم من جهة معاشرتهم مع المتديّنين ـ فعلى القول بأنّه كـان غـير هـذه الألفاظ متداولاً عندهم يتحصّل نحو ركاكة من أنّ النّبيّ بشارعيّته قد عيّن غير ما هو المتداول بين العرب بالمعاني السابقة، وهذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه. وينبغي أن يقال: إنّ نفس هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني قبل شرعنا أيضاً.

السّادس: أنّه على القول بالحقيقة الشرعيّة فالموضوع له لهذه الألفاظ المـعاني الكلّيّةُ مثل أسماء الأجناس، لا أنّها وضعت بالوضع العامّ والموضوع له الخـاصّ، فإذا ادّعي تبادر هذه المعاني من هذه الألفاظ، لايـرد عـليه أنّ أيّـاً مـن المـعاني الخارجيّة يتبادر من ذلك، مثل أنّه هل صلاة القصر تتبادر أم التمام؟ وغير ذلك من المثال.

السّابع: ذكروا في ثمرة محلّ البحث أنّه إذا شكّ في معنىٰ لفظٍ من هذه الألفاظ الصّادرة من النبيّ‌ﷺ، وأنّه هل استعمل في المعنى اللّغوي، أم استعمل في المـعنى الشرعيّ؟ فعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة يحمل على الثّاني، وإلّا فعلى الأوّل.

ولكن هذا بإطلاقه لا يستقيم، بل لابدّ من تقييده بقيدين:

أحدهما: أنّ الثمرة على القول بالحقيقة الشرعيّة إنّما تترتّب إذا كـانت المـعاني اللغويّة مهجورةً، أم كان اللفظ مـنصرفاً إلى المـعنى الشـرعيّ مـن جـهة اشـتهار الاستعمال، وإلّا فلا فرق بين ثبوت ذلك وعدمه، وأنّه لابدّ من الحمل على المعنى اللّغوي.

نعم، إذا رجّحنا المجاز المشهور على الحـقيقة، فـلا بأس مـن تـقديم المـعنى الشرعي على اللّغوي كما لا يخفى، لكنّ المعنى يحتاج إلى الإثبات؛ فإنّ فيه أقوالاً ثلاثة: رجحان جانب الحقيقة، وبالعكس، والإجمال.

ثانيهما: أنّ الثمرة إنّما تترتّب إذا كان تاريخ الاستعمال معلومَ التأخّر من تاريخ

الوضع، وإلّا فلابدّ من الحمل على المعنى اللّغوي.

ومن هنا يظهر أنّه لاثمرة لهذا البحث أبداً أو تكون ملحقةً بالعدم؛ فإنّ الألفاظ الواقعة في كلام النّبيّ ﷺ الذي هو محلّ البحث معلومةُ المراد منها نوعاً. وأمّا عند الشكّ فإثبات هجر المعنى اللّغوي، أو انصراف اللّفظ إلى المعنى الشّرعي مشكل، وإثباتُ تأخّر الاستعمال عن الوضع أشكلُ، فحينئذٍ لابدّ من الحمل على المعنى اللغويّ كانت الحقيقة الشرعيّة ثابتةً، أم لا.

ثمّ إنّه[1] قد يدّعى ثبوت الحقيقة الشرعيّة بدليل التبادر.

ولكن لايخفى ما في هذا الدليل؛ فإن أُريد من ذلك، التبادرُ فعلاً، فهذا ـ وإن كان صحيحاً إلّا أنّه ـ أعمُّ من ثبوت الحقيقة الشرعيّة. وإن أُريد من ذلك التبادرُ في زمان صدور الكلام، فيمكن منعه.

نعم، التبادر إجمالاً في زمان النبيّ ﷺ الإشكال فيه. وهذا دليل إجمالاً على الوضع، ولكن لايعلم أنّه في أيّ زمان من عصره ﷺ؟ سواء كانت ناشئة من إنشاء الوضع إمّا بالتصريح، أو بالاستعمال، أو كانت ناشئة من كثرة الاستعمال مجازاً كما هو الظّاهر؛ فإنّ إنشاء الوضع ليس من شؤون الشارع، فحينئذٍ تاريخ الوضع غير معلوم لنا. فلا يظهر ثمرة محل النّزاع إلّا إذا علم بتأخّر تاريخ الاستعمال عن تاريخ الوضع، ولا يمكن إحراز ذلك بواسطة أصالة التأخّر؛ فإنّها ليست أصلاً برأسها إلّا أن ينطبق عليها الاستصحاب، واستصحابُ تأخّر الاستعمال عن الوضع، أو عدم تقدّمه بمفاد «كان» الناقصةِ غيرُ جارٍ؛ لعدم ثبوت اليقين السّابق. واستصحابُ عدم التقدّم بمفاد «كان» التامّةِ لايثبت التأخّر، مضافاً إلى وقوع المعارضة فيما إذا كان كلا التاريخين مجهولاً هذا إذا لم نقل بأنّ هذه المعانيَ ليست بالمعاني المستحدثة بهذه

---

[1] . المصدر، ص ٣٢.

الألفاظ، بل كانت معانيَ قديمةً لها، وإلّا فإنّه تظهر الثمرة على كلّ حال كما لايخفى. نعم، لابدّ من ثبوت النقل، أو الانصراف.

الصحيح والأعمّ

لابدّ في ذلك من بيان أُمور:

الأوّل: أنّ تصوير النّزاع في ألفاظ العبادات على القول بالحقيقة الشرعيّة في شرعنا أو قبل ذلك في الشرائع السّابقة واضح؛ فإنّه على هذا يقع الكلام في أنّ تلك الألفاظ وضعت في الشرع للمعاني الصحيحة، أو وضعت للأعمّ منها ومن الفاسدة، ففي الحقيقة يدّعى الظّهور الثّانوي في خصوص الصحيح أو الأعمّ بعد تماميّة الظهور أوّلاً في المعاني الشرعيّة.

وأمّا على القول بأنّ هذه الألفاظَ قد استعملت في هذه المعاني مجازاً فإنّه وإن لم‌تكن هذه المعاني مسمّياتِ هذه الألفاظ إلّا أنّه يمكن تصوير النّزاع على ذلك أيضاً؛ فإنّه بعد أن علم إرادة المعاني الشرعيّة في كلام، فيمكن النّزاع في أنّه هل يكون بناء الشارع على إرادة الصحيح منها أو الأعمِّ؟ ولكن معلوم أنّ هذا إنّما يتصوّر بعد أن يثبت أنّ للشارع بناءً خاصّاً، وإلّا فلا يتمّ شيء من ذلك.

وأمّا على قول الباقلاني من أنّ الألفاظ استعملت في معانيها اللغويّة، غايةُ الأمر أُضيفت إليها أجزاء وقيود، فحينئذٍ قدتدلّ القرينة على دخالة الأجزاء والقيود في العبادة و كانت بصدد بيان جميع ما له دخل في المطلوب، و قد لاتدلّ إلّا على صرف دخالة الأجزاءِ و القيود فيها، ولم تكن بصدد بيان ذلك، فعلى هذا يمكن تصوير النزّاع بأنّه هل القرينة قائمة على النّحو الأوّل، أم هي قائمة على النحو الثاني؟ ومعلوم أنّ هذا غير النّزاع المذكور في السّابق و لايثمر ثمرةَ ذلك.

الثّاني: ذكرنا في بحث الحقيقة الشرعيّة عدمَ الجدوى بادّعاء التبادر؛ فإنّه لايثبت

التبادر من حاقّ اللّفظ في عصر الشّارع، وأمّا فيما نحن فيه يمكن إثبات الوضع على القول بالحقيقة الشرعيّة، أو تعلّقِ بناء الشارع على الاستعمال مجازاً فيما يدّعى تبادرُ ذلك على القول بخلاف ذلك؛ فإنّ الظاهر بل المعلومَ عادةً كون ما يتبادر هو المستعملَ فيه، واستمرارُ ذلك خلفاً عن سلف، فإذا بنينا على ثبوت الحقيقة الشرعيّة وادّعينا التبادر في الأعمّ من الصحيح والفاسد، يثبت وضع اللّفظ على المعنى الشرعي الأعمّ منهما كما أنّه إذا بنينا على عدم ثبوتها وادّعينا التبادر في ذلك، يثبت كون بناء الشارع على الاستعمال مجازاً في ذلك وهكذا.

الثالث: أفاد صاحب الكفاية ﵀ «أنّ وضع ألفاظ العبادات على كلا القولين عامّ والموضوع له فيها أيضاً عامّ لا خاصّ».[1]

بيان ذلك يحتاج إلى بيان أمر وهو أنّ الخصوصيّة المأخوذة في الموضوع له ـ على القول به ـ يمكن تصويرها بنحوين:

الأوّل: خصوصيّة الطّبيعة بأوّل مرتبة من الخصوصيّة الّتي نسمّيها بالتشخّص الذي هو مساوق للوجود، وبالعكس، وهذا هو الوجود السِّعي وصرفُ الوجود، ومعنى ذلك لحاظ تشخّص الطّبيعة صرفاً من دون لحاظ المميّزات الفرديّة.

الثاني: خصوصيّة الطّبيعة بمعنى لحاظ تشخّصها مع ملاحظة المميّزات الفرديّة الّتي هي عارضة للوجود، ومتأخّرة عنه بحسب المرتبة.

إذا عرفت ذلك، فالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ يتصوّر على ثلاثة أقسام:

أحدها: تصوّر المعنى العامّ وجعْله عنواناً مشيراً للخصوصيّات، ووضعُ اللّفظ لتلك الخصوصيّات بلا لحاظ انطباق المعنى العامّ على ذلك في الموضوع له مثل وقوع الصّلح على أشياءَ متباينةٍ، الملحوظِ عنواناً مشيراً إلى تلك الأشياء من دون لحاظ

---

[1] . المصدر، ص ٤٢.

ذلك العنوان في تلك الأشياء مثل أن يقال: صالحتك كلَّ ما في الدّار.

ثانيها: تصوّر المعنى العامّ وجعله مرآةً للخاصّ، ووضع اللّفظ للمرتبة الأُولى من التشخّص، ولكن بما أنّه وجود ذلك المعنى العامّ.

ثالثها: تصوّر العامّ وجعله مرآةً للخاصّ، ووضع اللّفظ للخاصّ مقيّداً بالعوارض المميّزة للأفراد، ولكن بما أنّه وجود ذلك المعنى العامّ هذا.[1]

أفاد المرحوم النائيني‌ﷺ عدم كون القسم الأوّل من هذه الأقسام الثلاثة من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ لعدم دخالة المعنى العامّ في الوضع أبداً.

ولكن هذا غير وارد على ذلك؛ فإنّه مجرّد اصطلاح ولا مُشاحّةَ في الاصطلاح.

أفاد في هذا المقام أيضاً أنّ انقسام الوضع إلى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، أو العامّ، أو الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ أجنبيّ عمّا نحن فيه وهو كون ألفاظ العبادات موضوعةً للصحيح من المعاني الشرعيّة، أو الأعمّ منه ومن الفاسد؛ فإنّ الأقسام المذكورة إنّما تتصوّر في الوضع التعييني حتّى يلاحظ الواضع المعنى العامّ أو الخاصّ.

وأمّا في الوضع التعيّني، فلا معنى للحاظ المعنى حين الوضع أبداً، وما نحن فيه ليس له وضع تعيينيّ لا بالتّصريح؛ فإنّه واضح، ولا بالتلويح في مقام الاستعمال؛ لأنّالم نتعقّل هذه الكيفيّة من الوضع، فعلى القول بالوضع ينحصر بالوضع التعيّني، فلا معنى حينئذٍ للنّزاع في أنّه هل وضعت ألفاظ العبادات لمعنىً عامٍّ، أو خاصٍّ كما لايخفى؟

ولكن هذا أيضاً لايمكن المساعدة عليه؛ فإنّ التعبير باللّحاظ في مقام الوضع وإن كان منحصراً في الأوضاع التعيينيّة ومختصّاً بها إلّا أنّ ملاك جميع الأقسام

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٨.

الثلاثة في الأوضاع التعيّنيّة أيضاً موجود؛ فإنّه في منشأ ذلك وهو تكرّر الاستعمال وتكثّره، **فإمّا** أن يستعمل في المعنى العامّ بما هو وبلحاظ نفسه، فيُصبح اللّفظ من جهة تكرّر الاستعمال وتكثّره موضوعاً لذلك المعنى العامّ، وحيث إنّ جميع الاستعمالات كان بلحاظ ذلك المعنى العامّ، فيصير الوضع من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ.

وإمّا أن يستعمل في المعنى الخاصّ بما هو و بلحاظ نفسه، فبعد التكرّر والتكثّر تحصل المُعَدّيّة لذلك المعنى الخاصّ، وبما أنّ جميع الاستعمالات كان بلحاظ ذلك المعنى الخاصّ، فيصير الوضع من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

وإمّا أن يستعمل في المعنى الخاصّ لا بما هو وبلحاظ نفسه، بل باعتبار انطباق كلّي عليه، ففي جميع موارد الاستعمال في الأفراد المختلفة لايستعمل إلّا بلحاظ أنّه فرد من ذلك الكلّي، فإذا استعمل اللّفظ كثيراً في الأفراد بهذا اللّحاظ وصار مُعَدّاً لإخطار تلك الأفراد، فيصير الوضع من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ. وهذا واضح.

إنّما الكلام في صغرى هذه المسألة، وأنّه هل يكون الموضوع له في ألفاظ العبادات ـ على القولين ـ عامّاً أو خاصّاً؟

ذكرنا أنّه أفاد صاحب الكفاية ﷺ[1] «أنّ الوضع في تلك الألفاظ كسائر أسامي الأجناس عامّ والموضوع له أيضاً عامّ».

واستدلّ على ذلك باستلزام كون الموضوع له خاصّاً كونَ استعمال اللّفظ في الجامع في مثل ﴿**الصَّلاةَ تَنْهىٰ عَنِ الفَحْشاءِ**﴾ و «الصّوم جُنّة من النّار» مجازاً أو ممنوعاً، وكلّ منهما بعيد إلى الغاية، كما لايخفى على أُولي النّهاية.

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٤٢.

والحقّ كما أفاده‍ﷺ. بيان ذلك أنّ طريق استعلام معاني الألفـاظ مـنحصر فـي التبادر، وعدم صحّة السّلب، والاطّراد، وحينئذٍ كما أنّ تبادر المعنى العامّ من اللّفظ، وعدمَ صحّة سلب اللّفظ بما له من المعنى العامّ عـن ذلك المـعنى العـامّ، وصـحّةَ الاستعمال في جميع موارد صدق ذلك بلا عناية يكون علامةَ كون اللفظ موضوعاً لذلك، وأنّه من قبيل أسامي الأجناس، كذلك فيما نحن فيه ما يـتبادر مـن ألفـاظ العبادات معنى عامّ قابل للصّدق على كلّ واحد من أفراد العبادات وعلى المتعدّد من الأفراد، بل على مجموع الأفراد، غايةُ الأمر يحتاج تفهيم إرادة هذه الخصوصيّات إلى دوالَّ أُخَرَ غيرِ ذلك اللّفظ كما لايخفى.

وهكذا لا يصحّ سلب اللّفظ عن هذا المعنى العامّ، وفي جميع موارد صدق هذا المعنى يصحّ استعمال ذلك اللّفظ سواء كان فرداً واحداً أو متعدّداً أو مجموعَ الأفراد، وهكذا نفس الجامع بلا عناية. وهذا علامة وضع اللّفظ للمعنى العامّ، ولكن إذا كان موضوعاً للمعنى الخاصّ بأيّ نحو من النحوين المذكورين، لكـان اسـتعماله فـي الجامع محتاجاً إلى العناية، وفي جميع الأفراد على نـحو العـموم الاسـتغراقـي لا المجموعي ممنوعاً بناءً على عدم جواز استعمال اللّفظ في أكثرَ من معنىً واحدٍ، أو محتاجاً إلى العناية كما قوّيناه، والمعلوم لمن راجع المحاورات صحّةُ الاستعمال من دون لحاظ أيّة عناية. وهذا مراد صاحب الكفايةﷺ.

فتحصّل أنّ ألفاظ العبادات كسائر أسامي الأجناس موضوعة لمعانٍ عامّة على القولين: الصحيحي والأعمّي، وهذا هو الجامع بين أفراد تلك العبادة. ومن هنا يعلم أنّه لابدّ على كلا القولين من وجود جامع في البين.

وتحصّل أيضاً أنّ المستعمل فيه في هذه الألفاظ يكون مثلَ المستعمل فيه في سائر أسامي الأجناس نفسَ ذلك المعنى العامّ، والخصوصيّات الأُخَر ـ مثل الطّبيعة من حيث هي، أو صرف وجود تلك الطبيعة، أو مجموع الأفراد، أو بعض الأفـراد،

والفرد الواحد من الطّبيعة معيّناً أو غير معيّن ـ لا تكون داخلةً في المستعمل فيه ذلك اللّفظُ، بل يعلم ذلك من دوالّ أُخَرَ، فتأمّل جيّداً.

الرّابع: أنّ معنى الصّحّة عند العرف تماميّة الشيء وكونُه على ما ينبغي أن يكون عليه، ومقابل ذلك معنى عدم الصّحّة الذي يعبّر عنه بالفَساد في بعض الموارد مثل الأدوية والعقاقير، وبالعيب في بعضها مثل الحيوانات، وبالبطلان في العبادات فقط، ولكن معنى جميع هذه التعابير عدم كون الشيء على ما ينبغي أن يكون عليه كما ذكرنا، ويتفرّع على ذلك أُمور:

الأوّل: أنّه علم ممّا ذكرناه في تعريف الصّحّة وعدمها أنّ معنى كلّ منهما لايكون إلّا واحداً، واختلاف التعابير لايكون دليلاً على اختلاف المعاني، بل المعنى واحد وهو ماذكرناه.

الثّاني: أنّه تُعرَّف الصّحّة تارة بترتّب الأثر، وأُخرى بموافقة الشريعة وموافقة الأمر كما عن المتكلّمين، وثالثةً بإسقاط التدارك ـ وهو الإعادة أو القضاء ـ كما عن الفقهاء.

ولكن شيء من هذه التعاريف لايكون معنى الصّحّة، بل يكون تعريفاً بلازم ذلك؛ فإنّ الصّحّة سابقة على ترتّب الأثر وموافقة الأمر وإسقاط القضاء، ولازمُ الصّحّة ذلك. على أنّه لا تكون الصّحة في جميع الموارد موافقةَ الأمر أو إسقاط التدارك، فيكون التّعريف بالأخصّ.

نعم، إن أُريد من ذلك، الإشارةُ إلى معنى الصّحّة فلا بأس به إلّا أنّ الأولى تعريفها بماذكرناه.

الثالث: أنّه قد انقدح ممّا ذكرناه أنّ تقابل الصّحّة وعدمِها يكون تقابلَ العدم والملكة، ولايجتمعان ولا يفترقان في الموضوع القابل، ويجوز افتراقها في الموضوع غير القابل ولا يكون التقابل بينهما تقابلَ التضادّ كما لا يخفى وإن كان

اختلاف التعابير يوهم ذلك.

الرّابع: أنّه ظهر من معنى الصّحّة وعدمها أنّهما يَعرضان للطّبيعة المـوجودة، لا للطبيعةِ من حيث هي، فوجود الطّبيعة متّصف تارة بالصّحّة، وأُخرى بعدمها، وأمّا نفس الطّبيعة فغير قابلة للاتّصاف بهما.

و بعبارة أُخرى: إنّ وصف الصحّة أمر منتزع، و منشأ انتزاعه الوجود الكائن على ما ينبغي أن يكون عليه، وهذا قضيّةُ ما مرّ في تعريف الصحّة من الكينونة على ما ينبغي أن يكون عليه.

وإذا أردت مزيد إيضاح لذلك، فراجع الوجدان وشاهِدْ هل يـمكن أن يـتصوّر اتّصاف طبيعة الإنسان بالصّحّة تارة، وبالمرض أُخرى؟ كلّا؛ فإنّ الصّحّة والمرض يَعرضان لوجود تلك الطّبيعة كما لايخفى.

ومن هنا يظهر أنّه لابدّ من طبيعة جامعة للوجودات الصّحيحة والوجودات غير الصّحيحة بحيث يمكن أن يقال: إنّ هذا الفرد صحيحُ تلك الطّبيعة، وذاك فاسدها. وهذا ظاهر.

الخامس: أنّه قد انقدح ممّا أسلفناه فـي التـعريف أنّ الصّـحّة والفسـاد أمـران إضافيّان؛ فإنّه يمكن أن يكون فرد كائناً على بعض ما ينبغي أن يكون عليه، وغيرَ كائن كذلك بالنّسبة إلى البعض الآخَر، فالفرس الفاقد لإحدى العينين، الواجدُ لسائر الأعضاء صحيح بالنّسبة إلى تلك الأعضاء، ومَعيب بالنّسبة إلى عينه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّه لابدّ من البحث في أنّ الصّحيحيَّ هل يدّعي دخْل وصف الصّحّة من جميع الجهات في مسمّى العبادات، أولا؟ بيان ذلك يحتاج إلى بيان أمر، وهو أنّ الأُمور الدّاخلة في منشأ انتزاع وصف الصّحّة في العبادات ـ وهو الوجود على النّحو المذكور ـ على قسمين:

قسم منها ما يمكن أخذه في متعلّق الأمر بالعبادة سواء كان من قبيل الأجزاء ـ

وهو ما يتقوّم به ذات العبادة، ولذا يتعلّق به الأمر المتعلّق بالعبادة بحيث لا يصحّ سلب تعلّق الأمر بالعبادة عنه ـ أو كان من قبيل القيود وهو ما كان خارجاً عن العبادة ذاتاً، وتقيُّد العبادة به داخل فيها.

وقسم منها ما لا يمكن أخذه في متعلّق الأمر سواء تعلّق به أمر آخَرُ شرعاً مثل قصد القربة وقصد الوجه والتمييز على القول به، أو كان من المتداركات العقليّة مثل عدم تعلّق نهي بالعبادة، أو عدم الابتلاء بالمزاحم الأرجح؛ فإنّ العقل يحكم بعدم صلاحية العبادة للتقرّب بها إذا كانت كذلك، وهذا على المعروف، وإن لم نقل بشيء من ذلك كما ذكرناه في محلّه.

وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ من يدّعي دخل وصف الصحّة في مسمّى العبادات هل يدّعي دخل ذلك من جميع الجهات ـ أعني المنتزعة من الوجود المشتمل على الأُمور الممكنة الأخذ في متعلّق الأمر وغيرها ـ فيها، أم يدّعي دخل وصف الصحّة من بعض الجهات ـ أعني المنتزعة من الوجود المشتمل على الأُمور الممكنة الأخذ في ذلك فقط ـ فيها؟

أفاد[1] المرحوم النائينيّ عدم إمكان أخذ وصف الصحّة المنتزعة من الوجود المشتمل على الأُمور غير الممكنة الأخذ في متعلّق الأمر في مسمّى العبادة، لابتقريب أنّ وصف الصّحّة كذلك متأخّر رتبةً عن تلك الأُمور لدخول ذلك في منشأ انتزاع ذلك الوصف، وتلك الأُمور متأخّرة رتبة عن الأمر، ولذا لايمكن أخذها في متعلّقه، فوصف الصّحّة متأخّر عن الأمر، فلا يمكن أخذها فيه؛ فإنّ غاية ما ينتج هذا التقريب عدم إمكان الأخذ في متعلّق الأمر والكلام في الإمكان وعدمه في المسمّى، بل بتقريب أنّه لو كان وصف الصّحّة المنتزعة عن ذلك الوجود مأخوذاً في

---

[1] . أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٥؛ فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٨.

المسمّى، يلزم أحد المحذورين في ناحية متعلّق الأمر بالطّبيعة: المحال، أو قضيّة كاذبة؛ فإنّه لو كان نفس المسمّى متعلّقاً للأمر، فهذا محال؛ للزوم أخذ وصف الصّحّة ـ المتأخّرة رتبةً عن الأمر ـ في متعلّقه كما ذكرناه، وإن كان غير المسمّى متعلّقاً للأمر، فهذا يحتاج إلى تجريد وعناية، والمقطوع عدم وجود عنايةٍ مّا في الخطابات المشتملة على متعلّق التكليف بالعبادات، هذا.

وما أفاده متين إلّا أنّه لم يذكر ذلك في القسم الأوّل من الأُمور، ولابدّ أن نتكلّم في ذلك؛ فإنّه يمكن أن يقال: إنّ وصف الصّحّة المنتزعة عن الوجود المشتمل على الأُمور الممكنة الأخذ في متعلّق الأمر لايتصوّر إلّا بعد وجود أمر متعلّق بتلك الأُمور، والفرد المشتمل على تلك الأُمور لا يتّصف بالصّحّة إلّا بعد صدور ذلك الأمر، ففي الحقيقة منشأ انتزاع وصف الصّحّة مركّب من وجود أمر متعلّق بأجزاء وقيود، ووجود فرد مشتمل على تلك الأجزاء والقيود، فوصف الصّحّة متأخّر عن الأمر تأخُّرَ المنتزع عن منشأ انتزاعه، فلزم من دخل وصف الصّحّة كذلك في المسمّى أحدُ المحذورين المذكورين في سابقه؛ فإنّه إن تعلّق الأمر بنفس المسمّى، يلزم دخل وصف الصّحّة في منشأ انتزاع نفسها، وإن تعلّق بغيره، يحتاج إلى تجريد وعناية، والمقطوعُ خلافه، هذا.

ولكن يمكن تصحيح ذلك وتصوير دخل وصف الصّحة كذلك في المسمّى ببيان أنّ ما ينتزع عنه وصف الصّحّة هو الوجود المحصِّل للغرض من الأمر، والمترتّبةُ عليه الفائدة المستدعية للأمر، وحينئذٍ ما يكون داخلاً في منشأ انتزاع وصف الصّحّة لايكون إلّا الغرضَ الموجب للأمر لانفسَ الأمر، بل على ذلك رتبة الأمر متأخّرة عن وصف الصّحّة؛ فإنّه يمكن أن يقال: إنّ المسمّى بالصلاة ـ يعني المتّصفة بوصف الصّحّة ـ يكون المركّبَ من الأجزاء والمقيّدَ بقيود بحيث يكون معراجاً للمؤمن. وفي مقام تعلّق الأمر، المولى يتصوّر ذلك المسمّى ويعلِّق عليه التكليف، وهذا

لامحذور فيه أصلاً. نعم، في مقام الإطاعة لابدّ من الجري على وفق المأموربه، فيحتاج إلى الأمر.

لكن أين هذا من التّسمية؟ فإنّ دخل وصف الصّحّة في المسمّى لا يتوقّف على وجود أمر حتّى لايمكن أخذها في متعلّقه.

ولكن قد يشكل ذلك بأنّه حيث إنّ وصف الصّحّة منتزع من الوجود الكائن على ما ينبغي أن يكون عليه، فإذا كان دخيلاً في المسمّى، يلزم أن يكون وضع أسامي العبادات من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ و قد مرّ أنّ وضع هذه الأسامي كسائر أسامي الأجناس ليس إلّا من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له العامّ.

وبعبارة أُخرى: لو كان وضع هذه الأسامي عامّاً والموضوع له فيها أيضاً عامّاً، يلزم أن لايكون مجال للنّزاع في أنّ ألفاظ العبادات هل تكون موضوعة للصّحيحة منها، أو الأعمّ من الصحيحة والفاسدة؟؛ فإنّ الموضوع القابل للصّحّة و الفساد إلّا الوجوداتِ، والماهيّةُ الموضوع لها على الفرض غير قابلة لا للاتّصاف بالصّحة، ولا للاتّصاف بالفساد، فلابدّ أن يلتزم بكون الموضوع له نفسَ الوجودات، فيكون خاصّاً.

ولكن يمكن الذّبّ عن هذا الإشكال بتقريب أنّ الألفاظ لم توضع إلّا للماهيّة المطلقة، فيصير الموضوع له كالوضع عامّاً، و مع ذلك للنّزاع المذكور مجال؛ فإنّه يمكن أن يكون النّزاع في أنّ هذه الألفاظ هل وضعت للماهيّة الّتي لو تحقّقت في الخارج لم تتحقّق إلّا في ضمن الأفراد الصحيحة، أو أنّها وضعت للماهيّة الأشمل من ذلك، الّتي يمكن تحقّقها في الخارج في ضمن الفرد الفاسد أيضاً؟

نعم، يمكن أن يقال: لو كان اللّفظ موضوعاً للماهيّة الّتي لو وجدت توجد في ضمن الفرد الصحيح، فيمكن أن يلتزم بدخل وصف الصّحة ـ المنتزعة عن الوجود المشتمل على القيود المتأخّرة عن الأمر، الّتي لايمكن أخذها في متعلّقه ـ فيما

ينطبق عليه المسمّى ولايلزم منه المحال المذكور في السّابق؛ فإنّ المحال إنّما يلزم لو كان المسمّى نفسَ الوجود الصحيح المشتمل على القيد المذكور. وأمّا على الفرض المسمّى لايكون إلّا الماهيّةَ، غاية الأمر القابلة للانطباق على الصحيح بذلك المعنى، ويمكن في مقام تعلّق الأمر تعلّق الأمر بالماهيّة كذلك من دون محذور لزوم تقديم ما حقّه التأخير.

ولكن هذا إنّما يتمّ لو قلنا بتعلّق الأوامر بالماهيّة من حيث هي كما هو الصحيح فإنّه على ذلك، المأخوذُ في متعلّق الأمر لايكون متأخرّاً عن الأمر؛ فإنّ المتأخّر هو الوجود المشتمل على القيد المذكور، وهذا غير مأخوذ في متعلّق الأمر.

وأمّا لو قلنا بأنّ المطلوب في الأوامر وجود الطّبائع، فلامحيص عن الالتزام بأحد المحذورين المذكورين، كما لايخفى.

الخامس: أنّه لاشبهة في لزوم وجود جامع في البين على كلا القولين؛ فإنّ وضع ألفاظ العبادات إمّا من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ كما هو الحقّ، وإمّا من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وعلى كلا التقديرين لابدّ من وجود جامع في البين، كما لا يخفى.

ولكن أفاد المرحوم النائينيﷺ أنّه لايبعد أن يقال: إنّ ألفاظ العبادات وضعت للمرتبة الكاملة من تلك العبادة مع خلوّ النّظر عن طروّ العوارض والطّوارئ والعناوين الثانية عليها. أمّا المراتب النّازلة من الأفراد الصحيحة ـ على القول الصحيحي ـ وتلك المراتب وبعض الأفراد الفاسدة ـ على القول الآخر ـ فلا تكون من أفراد الموضوع له.

وأمّا في مقام الاستعمال فقد يدّعى أنّها فرد من المسمّى، وبعد استعمال اللّفظ في المسمّى يحمل على ذلك الفرد، نظير المجاز المنسوب إلى السّكّاكي، ومصحّح هذا الادّعاء والتنزيل الاشتراكُ في الأثر في الأوّل، والتشاكل الصّوري في الثاني،

وإلّا ففي مقام الاستعمال أيضاً لا تستعمل إلّا في معناها وهي المرتبة العليا من المراتب الصحيحة، وعلى هذا القول المنفيِّ عنه البُعد لايلزم وجود الجامع بين الأفراد المختلفة الحقائق.

نعم، لابدّ من وجود جامع بين الأفراد الّتي تكون من المرتبة العليا والجامع موجود، ويمكن تصويره بسهولة، كما لايخفى.[١]

ولكنّ الإنصاف أنّ الالتزام بهذا القول بعيد جدّاً ـ كما سيظهر إن شاء الله ـ فلابدّ من وجود الجامع بين الأفراد على كلا القولين.

نعم، لانحتاج إلى تصوير ذلك الجامع لاتفصيلاً ولاإشارةً مع أنّ تصوير ذلك الجامع تفصيلاً في غاية الصعوبة على بعض التقديرين. كما سيظهر إن شاء الله.

وكيف كان، فقد ذكروا في مقام تصوير الجامع على الصحيحي وجوهاً بعضها يرجع إلى تصوير الجامع بالإشارة إليه بالأُمور الواقعة في رتبة المعلولات، وبعضها يرجع إلى تصويره بالإشارة إليه بالأُمور الواقعة في رتبة العلّة لذلك.

أمّا الأوّل: فقد ذكروا أنّ لفظ «الصلاة» مثلاً وضع لما تترتّب عليه المثوبة، أو لما يسقط بإتيانه القضاء والإعادة، أو الأمر، وهذا أثر وحداني بين جميع الأفراد الصحيحة يكشف عن وحدة مؤثّرة وهو الجامع بين تلك الأفراد.

وقد أورد[٢] المرحوم النائيني‏ﷺ على هذا الوجه إشكالاتٍ أربعةً أمتنها أوّلها.

الأوّل: إن أُريد من ترتّب المثوبة أو المسقطيّة لما ذكر نفسُ هذا العنوان كلّيّاً، فهذا مشترك بين جميع المسمّيات في جميع أبواب العبادات، فكيف تمكن الإشارة إلى بعضها الخاصّ بذلك. وإن أُريد من ذلك ترتّب مثوبة خاصّة أو المسقطيّة لتداركٍ

---

[١] . المصدر الأوّل، ص ٣٦؛ المصدر الثاني، ص ٢٩.

[٢] . المصدر الأوّل، ص ٣٧؛ المصدر الثاني، ص ٣١.

خاصّ أو لأمر خاصّ، فهذا ليس بأثر وحداني بين جميع الأفراد الصحيحة، فمن أين علم أنّ الصلاة بالإيماء تترتّب عليها المثوبة التي هي عين ما تترتّب على الصلاة التامّة الواجدة لجميع الأجزاء والقيود، فهذا لايكون كاشفاً عن وجود جامع بين الصلاة بالإيماء وتلك الصلاة، فبهذا العنوان لاتصحّ الإشارة إلى الجامع بين الأفراد الصحيحة بوجه؛ لأنّه لازم أعمُّ على تقديرٍ، وأخصُّ على تقديرٍ آخَرَ احتمالاً.

وهذا الاعتراض في محلّه صحيح متين.

الثّاني: أنّه كيف يتصوّر الجامع بهذه العناوين والحال أنّها لاتكون متعلّقة للأوامر؟! والمفروض أنّ ماتعلّق به الأمر نفس الجامع، وإلّا يلزم التجريد و المجاز، و الوجدان شاهد على خلاف ذلك. على أنّه لوقيل بأنّ هذه العناوين متعلّقة للأوامر، يلزم ترادف قبل الصلاة و هذه العناوين، و هذا كماترى.

الثالث: أنّه إن كان الجامع بين الأفراد هذه العناوين، يلزم كونها متعلّقة للأمر، فيلزم تقديم ما حقّه التأخير.

الرّابع: أنّه إن كان الجامع بين الأفراد هذه العناوينَ، يلزم تعلّق الأمر بذلك الجامع، وعلى هذا يكون الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة في جميع موارد العبادات مجرىً لقاعدة الاشتغال؛ لكون الشكّ في محصّلات ما تعلّق به الأمر، كما لايخفى؛ وما يشاهَد من الفقهاءﷺ في جميع موارد الشكوك المذكورة في أبواب العبادات هو الرّجوع إلى أصالة البراءة عقلاً وشرعاً،[1] هذا.

وهذه الاعتراضات الثلاثة مبنيّة على أن يدّعي المدّعي أنّ الجامع المسمّى بلفظ «صلاة» مثلاً هو هذه العناوين، فحينئذٍ يرد عليه الإشكالات الثلاثة، ولكن على

---

[1] . المصدر الأوّل؛ المصدر الثاني، ص ٢٨.

تقدير أن يدّعي أنّ هذا العنوان عنوان مشير إلى الجامع المسمّى الذي يكون ذلك الجامع متعلّقاً للأمر، فلايرد عليه الإشكالات، كما لايخفى.

وأمّا الثاني ـ وهو تصوير الجامع بالإشارة إليه بالأُمور الواقعة في رتبة العلّة للأوامر، وبعبارة أُخرى: المصالح المقتضية للجعل، مثل عنوان «معراج المؤمن» للإشارة إلى الصّلاة و «الجُنّة من النّار» للإشارة إلى الصّوم وهكذا ـ: فقد يقال: إنّ هذه العناوينَ عناوينُ وحدانيّةٌ مترتّبة على المأمور به، ومن وحدتها يُكشف الجامع الوحداني بين جميع المراتب الصحيحة من المأمور به.

ولكن أورد المرحوم النائيني‏ﷺ على هذا أيضاً بإشكالات:

منها: أنّ هذه العناوينَ لاتكون من العناوين العرفيّة للمأموربه؛ فإنّ العرف لايفهم من لفظ «الصلاة» أنّها معراج المؤمن، فكيف يُدّعىٰ أنّه الجامع للمراتب الصحيحة من الصلاة؟!

> **ومنها:** أنّه يلزم على ذلك كون الشكّ في الأجزاء والقيود للمأمور به مجرىٰ قاعدة الاشتغال؛ لكون الشكّ في محصّلات المأمور به، والمفروض أنّ المشهور ـ القائلين بوضع هذه الألفاظ للمسمّيات الصحيحة ـ على خلاف ذلك والقولِ بأنّ هذا الشكّ مجرىً لأصالة البراءة، وغير ذلك من الإشكالات الّتي جميعها مندفعة بما ذكرنا من أنّه إذا كان المدّعى دخلَ هذه العناوين في المسمّيات، كانت الإشكالات في محلّها، ولكنّ المفروض أنّها تُذكر للإشارة إلى ما هو الجامع بين الأفراد الصحيحة التي تكون بذلك الجامع متعلّقةً للأوامر.[١]

ويمكن الإشكال على هذا القول بما أفاده في سابقه من عدم تسليم وحدة الأثر، فمراتب المعراجيّة مختلفة، فمن أين علم أنّ ما هومقتضٍ للأمر الصلاةُ التامّة بنفسه

---

[١] . المصدر الأوّل، ص ٣٨؛ المصدر الثاني، ص ٣١.

مقتضٍ للأمر الصلاة الناقصة في فرض مطلوبيّتها. ولكن لم يذكرهﷺ في هذا الفرض، ولعلّه لاستفادة وحدة الأثر من الإطلاقات الواردة في مثل «الصّلاة معراج المؤمن لإسناد المعراجيّة إلى طبيعة الصلاة».

ويمكن الإشكال على هذا القول أيضاً بما أفاده سابقاً من أنّ هذه العناوينَ متأخّرة رتبةً عن الأمر، فإذا كانت دخيلةً في المسمّى، يلزم دخلها في متعلّق الأمر، فيلزم تقديم ما حقّه التأخير.

وجوابه يظهر ممّا مرّ، فلا نعيدُ. قس على ما ذُكر بعضَ الإشكالات الأُخَر الواردة في المقام.

قال شيخنا الأُستادﷺ: «إنّه أفاد المرحوم النائينيﷺ في الدورة الأخيرة أنّه كان بناؤنا في الدّورة السابقة على إمكان تصوير الجامع بنحو، ولكن رجعنا عن ذلك، فإنّه محلّ إشكال».[1]

بيان ذلك: أنّ للعبادات أجزاءً مادّيّة، وهي ما يتقوّم به تلك العبادة مثل التكبيرة إلى التسليمة في الصلاة و جزءاً صوريّاً، وهي الهيئة الاتّصاليّة بين تلك الأجزاء، الّتي توجد بوجود أوّل جزء من تلك الأجزاء، وتكون رابطةً بين جميع الأجزاء إلى الجزء الأخير من ذلك، و حينئذٍ يمكن القول بأنّ الجامع بين أفراد الصلاة هذه الهيئة الاتّصاليّة؛ فإنّها موجودة في جميع مراتب الصلاة الصّحيحة.

وتصوير هذا الجزء الصّوري ممّا أفاده شيخنا الأنصاريﷺ[2]، وقد استفاده من تعبير الشارع عن بعض ما كان مخلاً بصحّة المأمور به بالقاطع، فالتعبير بالقاطع يدلّ على أنّ للمأمور به هيئةً اتّصاليّة تُقطع بوجود ذلك.

---

[1] . هو المرحوم آية الله «الميرزا باقر الزّنجاني» ومن أعاظم تلامذة المرحوم النائينيﷺ وقد أفاد في الدّرس.

[2] . فرائد الأُصول، ص ٢٩٨.

ولكن أشكلﷺ على ذلك بأنّ هذا الجزء الصّوري على فرض تسليم وجوده لايخرج عن كونه جزءاً والجزء لايكون جامعاً قابلاً للانطباق على الكلّ. على أنّ وجود هذا الجزء الصوري محلّ منع وإشكال؛ فإنّ الصلاة ـ مثلاً ـ مركّبة من أجزاء معروفة أوّلها التكبيرة وآخرها التّسليمة، ولم يُعرف وجود جزء آخَرَ يسمّى بالجزء الصّوري للصلاة، وتعبير الشّارع عن بعض ما كان عدمه دخيلاً في المأمور به بالقاطع لايدلّ على ذلك؛ فإنّ القاطع هو المانع مع تفاوت وهو أنّ المانع ما كان من أوّل الشروع في المأمور به موجوداً، والقاطعَ ما وُجد في الأثناء.

وقد يُذكر في مقام تصوير الجامع ما في «التقريرات»[1] و «الكفاية»[2] بأنّه عنوان «المطلوب» و «المراد» ومايرادف ذلك.

وأشكل على ذلك بأنّه على هذا يلزم ترادف تلك العناوين ومسمّياتِ العبادات، وترادفُ نفس المسمّيات؛ لأنّه حيث يكون الجامع ذلك العنوانَ، يلزم كون متعلّقات الأوامر ذلك، فيلزم ترادفه مع متعلّقات الأوامر، وحيث إنّه قابل للصدق على جميع تلك المسمّيات، يلزم ترادف نفس المسمّيات.

على أنّ هذه العناوينَ متأخّرة رتبةً عن الأمر، فإذا كان الجامع هذه العناوينَ، يلزم كونها متعلّقة للأمر، فيلزم تقدّمها على الأمر رتبة، فيلزم تقدّم ما حقّه التأخّر.

مع أنّه حينئذٍ يلزم كون الشكّ في الشرائط والأجزاء للمأمور به مجرىٰ قاعدة الاشتغال؛ لكون الشكّ في المحصِّل والمفروض أنّ المشهور ـ القائلين بالصحيح ـ على إجراء أصالة البراءة.

ولكنّه ظهر ممّا مرّ ما يصلح جواباً عن جميع هذه الإشكالات من أنّ الإشكال وارد لو أُخذت هذه العناوين في المسمّى، بخلاف ما لو كان ذكرها للإشارة إلى

---

[1] . مطارح الأنظار، ص ٦.

[2] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٦.

الجامع المسمّى، هذا ما يظهر من العبارات في مقام تصوير الجامع، ولكن بما أنّ قبل تصوير الجامع بنفسه أو بالإشارة إليه لابدّ من إمكان وجود جامع، فيلزمنا البحث أوّلاً عن إمكان ذلك على القول الصحيحي، وعدمه.

والحق أنّه لايمكن. وذلك فإنّ هذا الجامع ـ على القول به ـ لايخلو عن دخوله تحت واحد من الأُمور الأربعة: إمّا الأُمور الاعتباريّة الفرضيّة مثل الملكيّة والزوجيّة، أو الأُمور المتأصّلة من الجواهر والأعراض، أو من الأُمور الانتزاعيّة مثل الفوقيّة والعلّيّة.

و حينئذٍ لاشبهة في أنّ هذه المسمّياتِ لاتكون من الأوّل الذي لاوجود له إلّا اعتباراً وبناءً؛ فإنّ المقطوع عند العرف قابليّة نفس المسمّيات للوجود خارجاً. على أنّ الوجود الاعتباري لايترشّح من الوجود التكويني، فإذا كان الجامع أمراً اعتباريّاً، فكيف يحكم بأنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر؟!

ولاشبهة أيضاً في أنّ الجامع لايكون من مقولة الجوهر؛ لعدم قيامه بنفسه، بل يقوم بالمكلّف. على أنّ الأمر الجوهري بما هو جوهر لايمكن أن يكون متعلّقاً لتكليفٍ مّا مادام لم يلاحظ بينه وبين المكلّف تعلّق فعل أو ترك اختياريّين به.

وأيضاً لايكون من مقولة الأعراض؛ فإنّه أيّ عرض يتصوّر يشترك بين الصحيح والفاسد؟

كما أنّه لايكون من الأُمور الانتزاعيّة؛ فإنّه لابدّ من دخل حيث الصّدور في منشأ انتزاع ذلك؛ فإنّ نفس الأفراد كما تتّصف بالصّحّة تارة، تتّصف بالفَساد أُخرى، وهذه الحيثيّات متباينة، فما ينتزع عن الحيثيّات المتباينة أيضاً متباينة. على أنّا نقطع بأنّ الجامع لايكون من الانتزاعيّات كما هو واضح، فإن كان في البين جامع فلابدّ من أن يكون من مقولة الأعراض، ولانتصوّر عرضاً ممحّضاً للأفراد الصّحيحة دون الفاسدة، فالصحيح عدم دخل وصف الصّحّة في مسمّى العبادات.

وأمّا تصوير الجامع على القول بالأعمّ، فقد ذكر فيها وجوه ذكرها صاحب الكفاية ﴿﴾:

منها: «أنّ وضع أسامي العبادات يكون كوضع الأعلام الشخصيّة، فكما لاتكون الحالات المختلفة للشّخص، العارضةُ عليه دخيلةً في تسميته بزيد فكذلك فيما نحن فيه.

ولكن قياس ما نحن فيه بباب وضع الأعلام الشخصيّة قياس مع الفارق؛ فإنّ الحجر الأساسي ـ الذي تدور مدارَه التّسميةُ ـ في المقيس عليه موجود وهو الشّخص، بخلاف المقيس على اختلاف أفراده كمّاً وكيفاً، والكلام في تصوير هذا الحجر الأساسي في العبادات.

ومنها: أنّه من قبيل أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً للمركّب الواحد لجميع ما له الدّخل في ذلك المعجون، ثمّ ينسب إلى الفاقد لبعض الأجزاء مجازاً في الإسناد والحمل من باب المجاز السّكّاكي، والمصحّح للإسناد هو التّشاكل الصّوري أو التشابه في الأثر، ويمكن دعوى صيرورته حقيقةً في الجامع بعد الاستعمال كذلك فيه دفعةً أو دفعاتٍ، فألفاظ العبادات أيضاً وضعت ابتداءً للماهيّة المخترعة الصّحيحة التّامّة من حيث جميع ما له الدخل في المطلوب بعنوانه الأوّلي، والإسنادُ إلى غيره من باب المجاز السّكّاكي أو حقيقةٌ كما ذكر في المقيس عليه».[1]

اعترض صاحب الكفاية ﴿﴾ على ذلك «بأنّ الحجر الأساسي ـ الذي تدور مدارَه التسميةُ ـ في المعاجين معلوم وهو المقدار الخاصّ، بخلاف ألفاظ العبادات؛ فإنّ أفرادها مختلفة والجامعُ لشتاتها والحاوي لمتفرّقاتها غير معلوم».[2]

---

[1] . المصدر، ص ٣٧.

[2] . المصدر، ص ٤١.

ولكن هذا غير وارد على هذا القول؛ فإنّه يدّعى أنّ الحجر الأساسي في العبادات هي الماهيّة الصّحيحة التامّة من حيث الأجزاء والقيود وجميع ماله الدّخل في المطلوب بعنوانه الأوّلي.

نعم، هذا التقرير غير وافٍ بتصوير الجامع، بل إنّه فرار عن تصوير الجامع كما هو ظاهر، لو ادّعي الاستعمال في سائر المراتب مجازاً. وأمّا على ما ذكره أخيراً من إمكان أن يُدّعى صيرورته حقيقةً في الجامع بعد الاستعمال كذلك دفعةً أو دفعاتٍ، فلابدّ حينئذٍ من تصوير الجامع؛ فإنّه لم يتصوّر بعدُ، والقياسُ بباب المعاجين لايسمن ولايغني من جوع.

ومنها: «أنّها من قبيل أسامي المقادير والأوزان مثل المثقال والحقّة؛ فإنّها وضعت للأعمّ من مقدارها تحقيقاً والزائدِ والناقص بقليل ممّا يتسامح فيه العرف، أو إنّها وضعت لنفس ذلك المقدار، ثمّ أُسندت إلى الزّائد والنّاقص من باب المجاز السّكّاكي حتّى صارت موضوعةً للأعمّ، وألفاظ العبادات أيضاً من هذا القبيل».

وجواب هذا التقرير يظهر من سابقه بلامزيد عليه فلا نحتاج إلى الإعادة.

ومنها: «أنّها وضعت لعُمَد الأجزاء بمعنى الأركان؛ فإنّ الصلاة ـ مثلاً ـ وضعت للمركّب الواجد للأركان الأربعة».

وجوابه ظاهر؛ فإنّا نشاهد صحّة الإطلاق في بعض موارد عدم وجود الرّكن، وعدمَ الصّحّة في بعض موارد وجود ذلك، وهذه آية عدم الوضع للواجد للأركان كيف كان.

نعم، الإشكال الأخير الّذي أفاده صاحب الكفاية ﵀ من «لزوم عدم جواز الاستعمال في الصحيح الواجد لجميع الأجزاء إلّا مجازاً؛ فإنّه من قبيل استعمال اللّفظ الموضوع للجزء في الكلّ، لا استعمالِ اللّفظ الموضوع للكلّي في

الجزئي»[١]، غير وارد؛ فإنّ اللّفظ لم‌يوضع للأركان بشرط لا، بل وضع لها بنحو الّلابشرط، بمعنى أنّ اللّفظ موضوع للواجد للأركان، وهذا كلّي؛ فقد يكون الواجد للأركان الصّحيحَ التامَّ، وقد يكون غيرَه، فمناط صحّة الإطلاق وجود الأركان في العبادة، وأمّا عدم وجود جزء آخَرَ معه، فهذا لم يكن دخيلاً في ذلك.

ومنها: «أنّها موضوعة لمعظم الأجزاء والقيود كمّاً وكيفاً بحيث يصدق إطلاق الاسم على ذلك عرفاً».

ولاريب أنّ هذا العنوان يختلف بحسب اختلاف الأفراد؛ فقد يكون التشهّد ـ مثلاً ـ داخلاً في ذلك، وقد يكون خارجاً عنه إذا صار جزء آخَرُ بدلاً عنه، ولذلك نقول: إنّ اللفظ موضوع لمعظم الأجزاء كمّاً وكيفاً، ولوحظ ذلك بنحو اللّا بشرط، بمعنى أنّه وضع لذلك على البدل؛ فإنّ الماهيّة المركّبة من عشرين جزءاً ـ مثلاً ـ إذا كان معظم أجزائها خمسةَ عَشَرَ جزءاً ـ مثلاً ـ فأفراد المسمّى تختلف بحسب اختلاف الأجزاء مع صدق الاسم على جميعها على اختلافها، وهذا معنى وضع اللّفظ لمعظم الأجزاء على البدل.

ولابدّ من القول بأنّه لاحظ حين الوضع عدمَ دخالة الجزء في المسمّى بخصوصيّته العينيّة، بل لو وُجد بدلُه ـ كالجلوس بدلَ القيام، والإيماء بدلَ الأعمال والأذكار في الصّلاة ـ لكان مناط التّسمية موجوداً، فكما أنّه لوحظ الموضوع له بنحو الّلابشرط من جهة معظم الأجزاء، فكذلك لوحظ بنحو الّلابشرط من جهة الأجزاء أيضاً، بمعنى أنّه سواء كانت بأعيانها أو بأبدالها. وهذا هو الوجه الصحيح في تصوير الجامع بين أجزاء الصّلاة. وهذا الوجه غير منحصر بالماهيّات المخترعة، بل في جميع المركّبات الخارجيّة أيضاً كذلك مثل الدّار والقرية والبلدة وغير ذلك؛

---

[١] . المصدر، ص ٣٩.

فإنّ جميع ألفاظ هذه المركّبات وضعت لواجد معظم أجزاء ذلك المركّب على البدل.

نعم، قد اعتُرض على ذلك بإشكالات:

منها: «أنّ الجامع على ماذكر يكون مبهماً».[١]

ودفعه ظاهر؛ فإنّ الجامع لايكون مردّداً بين الأجزاء المختلفة بحيث لايعلم أنّه في ضمن أيّها موجود حتّى يقال: إنّه مردّد مبهم، بل الجامع يكون ما هو قابل للصّدق على جميع الأفراد الواجدة لمعظم الأجزاء بحيث كلّما وُجد ذلك يكون الجامع في ضمنه موجوداً، ففي الحقيقة، الجامعُ مايكونِ واجداً لمعظم الأجزاء على البدل، والإبهامُ بهذا المعنى ـ أي كونِ المعظم على البدل ـ مقوّمٌ لحقيقة الجامع ومحقّق لموضوعه، وهذا يكون سنخَ الوجوب التخييري على القول بأنّ جميع الأفراد واجبة لكن على البدل، وهذه البدليّة مقوّمة لحقيقة الوجوب التخييري، وهذا ظاهر.

ومنها: «أنّ تصوير الجامع بهذا المعنى مستلزم لاجتماع النقيضين؛ فإنّ كلّ جزء من أجزاء المركّب قد يكون داخلاً في المعظم، وقد لايكون على الفرض، فيلزم دخله في الجامع وعدمُ دخله فيه، وهذا هو اجتماع النقيضين». وهذا الاعتراض هو الاعتراض الثّاني ممّا ذكره صاحب الكفاية ﵀.[٢]

ولكن لايخفى ما فيه من الضّعف؛ فإنّه في الفرد الّذي يكون ذلك الجزء داخلاً في المعظم، ولذا يكون دخيلاً في صحّة إطلاق الاسم على ذلك الفرد، فلا يتصوّر عدم دخالة ذلك الجزء لذلك، وفي الفرد الآخَر الّذي لايكون دخيلاً في ذلك لاتتصوّر دخالته، هذا من جهة الدّخل في صحّة الإطلاق.

---

١ و ٢. المصدر، ص ٣٩؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٢.

أمّا الدّخل في أصل المسمّى، فكلّها داخلة فيه، ودخالته تكون على البدل، ومعنى على البدَل أنّ الجامع لايخلو من تلك الأفراد، ولايكون جميعَها، بل يكون أحدَ تلك الأفراد بحيث يكون كلّ منها قابلاً لإطلاق الاسم عليه، فأين اجتماع النقيضين؟

ومنها: «أنّ تصوير الجامع بهذا المعنى مستلزم للتّرديد في كلّ واحد من الأجزاء عند تمام الأجزاء بين أن يكون هو الخارجَ أو غيرُه»[1]. وهذا هو الاعتراض الثالث ممّا ذكره صاحب الكفاية ﷺ.

ولكن هذا أيضاً ضعيف؛ فإنّ الجامع وجد في ضمن جميع أفرادها في الفرض، فجميعها مصحّح لإطلاق الاسم. نعم، المضرّ لصدق التسمية فقدان مايضرّ بوجود الجامع لكن على البدل، وهذا لاضير فيه أصلاً.

فتلخّص أنّ الوجه الصحيح في تصوير الجامع بين أفراد العبادات هو المعظم من أجزاء تلك العبادة من حيث الكمّ والكيف، غايةُ الأمر على البدل، فالجامع يكون من سنخ نفس الحركات والسّكنات في تلك العبادة، وتشخيص ذلك الجامع من حيث العدد والأهمّيّة موكول إلى العرف؛ فإذا صدق الاسم على عدّة من الأجزاء بنظر العرف، يكشف عن وجود الجامع في ضمنها، وإذا لم يصدق عليه بنظره، يكشف عن عدم وجوده فيها.

السّادس: «في بيان ثمرة النّزاع بين القولين: الصحيح والأعمّ. ولاريب أنّ شأن المسألة الأُصوليّة أن تنتج في مقام استنباط الأحكام الكلّيّة، فما يصلح لكونه ثمرةَ المسألة الأُصوليّة بما هي مسألة أُصوليّة استنباط تلك الأحكام.»

أمّا ما ذكر في ثمرة البحث فوجوه:

---

[1] . المصدر الأوّل.

الأوّل: «تظهر الثمرة في النّذر، فلو نذر شخص إعطاء درهم بمن صلّى ـ مثلاً ـ فعلى الصّحيحي لايحصل البِرُّ إلّا بإعطائه بمن صلّى صحيحاً بخلاف الأعمّي، فعليه يحصل البرّ ولو بإعطائه بالمصلّي فاسداً لو لم يُخِلَّ بماله الدّخل في المسمّى».[١]

ولكن هذا لايكون ثمرةً لهذا النّزاع؛ فإنّ وجوب الوفاء بالنّذر تابع لقصد النّاذر وإرادته، وليس تابعاً لظاهر لفظه، فإذا أراد النّاذر من لفظ «الصّلاة» الّصحيحة، فوجب عليه الإعطاء بالمصلّي صحيحاً ولو لم يكن لفظه ظاهراً في ذلك، ومن أراد غير ذلك، فوجب عليه الوفاء على ما أراد.

نعم، يمكن أن يقال: إذا أراد ما هو ظاهر كلامه مجملاً فالظاهر صحّة نذره ووجوبُ الوفاء به عليه، ولابدّ من الوفاء على ما صدق عليه ظاهر كلامه، فحينئذٍ تظهر الثمرة.

ولكن على ما ذكرناه في شأن ثمرة المسألة الأُصوليّة يظهر عدم صلاحية هذه الثّمرة لهذا البحث؛ فإنّ البحث لم يقع في طريق استنباط الحكم الكلّي؛ لأنّ الحكم الكلّي في الثّمرة المذكورة نفسُ وجوب الوفاء بما علّق عليه النّذر، وهذا لاتكون ثمرةَ النّزاع. وأمّا تحقّق الوفاء بالإعطاء بمن صلّى فاسداً، فلايكون حكماً كلّياً، ولذا لايكون من المسائل الفقهيّة الّتي يجوز للعامي تقليدُ المجتهد فيها؛ فإنّها من قبيل سائر الأُمور العاديّة مثل أنّه إذا نذر شرب الماء ـ مثلاً ـ وشكّ في صدق الماء على مائع سواء كانت الشبهة مصداقيّةً أو مفهوميّة.

وكون متعلّق النذر من المخترعات الشرعيّة لايُخرجه عن هذه الموارد؛ فإنّ المخترع الشّرعي أيضاً يكون من قبيل الأُمور اللّغويّة؛ فإنّه بنفسه لايكون حكماً، والحكم الكلّي أيضاً غير معلّق عليه؛ فإنّه وجوب الوفاء بالنذر كلّياً، فالصحيح أنّ

---

[١] . فوائدالأُصول، ج ١، ص ٤٣.

هذا الوجه لايصلح لكونه ثمرةَ محلّ النّزاع.

الثاني: «ما ذُكر من أنّه في موارد الشّكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين يكون المرجع قاعدةَ الاشتغال على الصحيحي بالاتّفاق، بخلاف الأعمّي؛ فإنّه يُرجع إلى أصالة البراءة عند الشّكّ في ذلك إذا لم يكن ممّا احتمل دخوله في المسمّى».

وفيه **أوّلاً:** إن أُريد من ذلك رجوعُ الأعمّي إلى أصالة البراءة اتّفاقاً، فهذا باطل، وذلك فإنّ الأقوال[1] في المسألة مختلفة:

منها: الرّجوع إلى الاحتياط مطلقاً.

ومنها: الرّجوع إلى البراءة عقلاً وشرعاً مطلقاً.

ومنها: الرّجوع إلى البراءة شرعاً مطلقاً.

ومنها: الرّجوع إلى البراءة في الأجزاء دون القيود.

ومنها: الرّجوع إلى البراءة في الأجزاء والقيود غير المتّحدة مع المقيّد في الخارج بخلاف القيود المتّحدة مع المقيّد خارجاً؛ فإنّه يُرجع في ذلك إلى الاحتياط. فادّعاء الاتّفاق في مثل هذه المسألة كماترى.

وإن أُريد أنّه على الصّحيحي لابدّ من الرّجوع إلى الاحتياط اتّفاقاً بخلاف الأعمّي؛ فإنّه محلّ الخلاف في الرّجوع إلى ذلك أو إلى البراءة فأيضاً غير صحيح؛ فإنّ الاتّفاق في الرّجوع إلى الاحتياط على القول الصّحيحي أيضاً غير محقّق، ولعلّ نظر مدّعي الاتّفاق أنّه على الصّحيحي يكون متعلّق الأوامر الجوامعَ المذكورةَ سابقاً مثل الناهي عن الفحشاء، وعنوان «مطلوب» و «مسقط التدارك» وغير ذلك، فالشكّ في الشرطيّة والجزئيّة للمأموربه، وعدمهما في الحقيقة شكّ في تحقّق ذلك الجامع ـ المتبيّن المفهوم في الخارج عند عدم الإتيان بالمشكوك ـ وعدمِه، فيكون الشكّ في

---

[1] راجع: فرائد الأصول، ص ٢٨١.

المحصِّل، وهذا مجرىٰ قاعدة الاشتغال بالاتّفاق.

ولكن ظهر ممّا أسلفناه ـ من أنّ هذه العناوينَ لاتكون بنفسها مسمّياتِ الألفاظ حتّى تؤخذ في متعلّق الأمر، بل تكون إشارة إلى ما هو المسمّى الّذي أُخذ فيه، وهذا من سنخ الحركات والسّكنات الموجودة في العبادة، فإذا شكّ في دخل شيء في المأمور به ـ شرطاً أو شطراً ـ ففي الحقيقة شكّ في أنّ التكليف توجّه إلى المركّب الواجد لذلك الشيء، وإن شكّ مع ذلك في التّسمية أيضاً، فيكون المناط في إجراء أصالة البراءة على الأعمّي موجوداً على هذا القول أيضاً، ولا يضرّ احتمال عدم صدق الاسم بما هو المناط في جريان البراءة والاشتغال ـ أنّ هذا الوجه أيضاً لايصلح لكونه ثمرةَ محلّ النّزاع في شيء.

الثالث: «عدم جريان أصالة الإطلاق على الصّحيحي عند الشكّ في شرطيّة شيء، أو جزئيّته للمأموربه، بخلاف الأعمّي؛ فإنّه يمكن إجراء ذلك الأصل في بعض موارد الشّكّ فيما ذكر».

توضيح ذلك: أنّ حجّيّة أصالة الإطلاق ليست إلّا من جهة حجّيّة أصالة الظّهور الثابتة ببناء العقلاء؛ فإنّه إذا كان المتكلّم الحكيم في مقام بيان تمام مراده، وألقى ـ لبيان ذلك ـ كلاماً له ظاهر من دون نصب قرينة على إرادة خلاف ذلك الظاهر، ولم‌يكن لكلامه منصرَفٌ ينصرف ظهور اللّفظ إليه، فبناء العقلاء على الأخذ بذلك الظهور، وحمل مراد المتكلّم عليه، لكن هذا بعد الفراغ عن انعقاد الظهور للكلام، فإذا كان الكلام متبيِّنَ المفهوم، يؤخذ بظهوره، و تجري فيه أصالة الظّهور، بخلاف ما إذا لم يكن للكلام ظهور، أو شكّ في صدقه على بعض الموارد، فليس لإجراء أصالة الظّهور معنى محصَّل كما هو واضح.

إذا تبيّن هذا، ففي موارد الشّكّ في دخالة شيء في المأمور به فعلى الصحيحي لايمكن الأخذ بإطلاق دليل المأمور به لدفع دخل ذلك الشيء فيه، وذلك فإنّ الشكّ

في دخالة ذلك الشيء فيه شكّ في الصّحّة عند فقدان ذلك، فيكون الشكّ في صدق الاسم على الفاقد على ذلك القول، فلايمكن في دفع ذلك الأخذُ بالإطلاق؛ للشكّ في صدق الكلام على الفاقد.

وبعبارة أُخرى: حيث إنّ أصالة الإطلاق لاتجري إلّا بعد الفراغ من صدق اللّفظ على الفاقد، فلايمكن جريان أصالة الإطلاق إلّا بعد إثبات عدم دخل جزء المشكوك في صدق الاسم أي في الصّحّة، فلا يمكن إثبات عدم الدّخل بإجراء أصالة الإطلاق. وهذا بخلاف الأعمّي؛ فإنّه على ذلك إجراء أصالة الإطلاق في موارد الشكّ في شرطيّة شيء للمأموربه أو جزئيّته ممكن فيما إذا كان الاسم صادقاً على الفاقد لذلك المشكوك فيه كما لايخفى، بخلاف ما إذا كان الشكّ في الدّخل منشأً للشكّ في التّسمية أيضاً فحينئذٍ لايمكن إجراء ذلك كالصحيحي.

هذا، وهذه الثمرة ثمرة المسألة الأُصوليّة، فإنّه لابدّ على الصحيحي عند الشكّ في الأقلّ والأكثر من الرّجوع إلى ما يقتضيه الأُصول العمليّة بخلاف ذلك على الأعمّي، فإنّه عليه لوكان إطلاق في البين يؤخذ به ولا مجرى حينئذٍ لتلك الأُصول، كما لايخفى.

ولكن أشكل على ذلك شيخنا الأعظم في «الرّسائل» «بأنّ هذه الثّمرة تامّة ثبوتاً إلّا أنّه لاموضوع لها فعلاً؛ فإنّه لم يوجد في الآيات القرآنيّة ـ الّتي عُلّقت فيها الأحكام على أسامي العبادات ـ إطلاق في مقام البيان، بل تكون في مقام الإهمال والإجمال وبيان أصل القانون في الشّرح، فعلى الأعمّي أيضاً الأصل غير جارٍ؛ لعدم ورود إطلاق في مقام البيان حتّى يؤخذ به، فالثمرة منتفية.

ثمّ ذكرﷺ أنّه يمكن أن يوجد في الرّوايات إطلاق في مقام البيان، و حينئذٍ تظهر الثمرة بين القولين، بل يمكن أن يقال: إنّه لانحتاج للمسألة الأُصوليّة إلى ثمرة فعليّة، فلو كانت الثّمرة بحيث لو وجد موضوعها لتظهر تلك الثمرة، فهذا أيضاً كافٍ في

لزوم البحث عن تلك المسألة»[١].

وما أفاده‌ؒ من عدم وجود إطلاق في آيات الكتاب في مقام البيان، متين لاغبار عليه مثل ما أفاده في ذيل كلامه لتصوير الثّمرة.

لكن أشكل المرحوم النائيني‌ؒ عليه من أنّه «**أوّلاً:** لاينبغي التّرديد في وجود إطلاقات في مقام البيان في الأحاديث النبويّة والأخبار الواردة عن الأئـمّة‌علیهم‌السلام»[٢]، فما أفاده من الترديد في ذلك لايمكن المساعدة عليه.

وثانياً: تسليمه‌ؒ تماميّة الثّمرة ثبوتاً لامجال له؛ فإنّه على الصحيحي أيضاً تجري أصالة الإطلاق. نعم، أصالة الإطلاق من جهة الإطلاق الأفرادي غير جارية.

وأمّا جريان أصالة الإطلاق مقاماً لامانع منه، فإنّه إذا قال المولى: «صلّ ركعتين مع التكبيرة والقراءة والرّكوع والسّجدتين في كلّ منهما والتشهّد والتّسليم» فشكّ بعد ذلك في دخل الاستعاذة في الغرض، فلايمكن الأخذ بإطلاق «صلّ» على الصحيحي، ولكن بعد تماميّة كلامه وكونِه في مقام بيان تمام مراده وعدمِ وجود دليل على دخالة الاستعاذة فيه يكشف عن عدم دخل الاستعاذة في الغرض، وهذا معنى الإطلاق المقامي، فهذه الثّمرة أيضاً لاتنفع؛ فإنّه على القولين يُنفى دخالة الشيء المشكوك جزئيّته أو شرطيّته، غايةُ الأمر بالإطلاق المقامي على الصحيحي، وبالإطلاق الأفرادي والمقامي على الأعمّي.

الأقوال في المسألة واحتمالات ما نسب إلى الشيخ الأعظم‌ؒ من التفصيل

إذا تمهّدت هذه المقدّمات، فالأقوال في المسألة ثلاثة:

قول بوضع ألفاظ العبادات لمعانيها الأعمّ من الصحيحة والفاسدة مطلقاً، وعدمِ

---

[١] . المصدر، ص ٢٩٠.

[٢] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٣٧.

دخل وصف الصّحّة في مسمّيات هذه الألفاظ، لا المنتزعةِ من ناحية الأجزاء، ولا المنتزعة من ناحية القيود.

وقول بوضع تلك الألفاظ للصحيحة من ذلك مطلقاً، بمعنى أنّ وصف الصّحّة دخيل في المسمّى من كلتا الناحيتين المذكورتين. وهذا القول هو القول المشهور.

وقول بالتفصيل ودخْلِ وصف الصّحة المنتزعة من ناحية الأجزاء في ذلك، بخلاف المنتزعة من ناحية القيود. ونسب هذا التفصيل إلى الشّيخ الأعظمﷺ كما في التقريرات[١] ولكن مقامه الرفيع يقتضي التأمّل في مرامهﷺ، فإنّ الوجوه المحتملة في ذلك ثلاثة:

الوجه الأوّل: أنّ هذه الألفاظ وضعت للمرتبة العليا من مراتب الصحّة لكنّ الدخيل في المسمّى هو الصّحّة المنتزعة من ناحية الأجزاء لا القيود، وفي مقام الاستعمال أيضاً تستعمل في ذلك المعنى دائماً، وإنّما يكون التصرّف في الأمر العقلي من باب المجاز في الإسناد كما ذكره السّكّاكي في جميع الاستعمالات المجازيّة.

وهذا القول نظير ما أفاده المرحوم النائينيﷺ[٢] في مسمّيات هذه الألفاظ، غايةُ الأمر أنّهﷺ يدّعي أنّ وصف الصّحّة المنتزعة من ناحية القيود أيضاً داخل في المسمّى، بخلاف هذا القول. وكلا القولين مشترك في أنّ المسمّى يكون مرتبةَ العليا من مراتب الصحّة.

الثاني: أنّ هذه الألفاظ وضعت للجامع بين الأفراد الصحيحة من حيث الأجزاء و عدم دخل الصّحّة المنتزعة من ناحية القيود في المسمّى. و هذا هو المنسوب إليهﷺ.

الثالث: أنّهﷺ غير ناظر إلى وضع الألفاظ للصحيح من العبادات، أو الأعمّ منها، لكنّهﷺ يدّعي أنّ مناط التّسمية وملاكها لايوجد في الأجزاء. وهذا هو أقوى الوجوه

---

[١] . مطارح الأنظار، ص١٧ و ١٨.

[٢] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٩.

المحتملة ببالي؛ فإنّ علوّ مقامه الشريف يكون قرينة على ذلك، هذا.

وكيف كان، فالوجه الأوّل من الوجوه المحتملة غير وجيه؛ فإنّه ادّعاء من غير بيّنة وبرهان، بل الدّليل على خلافه موجود، فإنّ الطّريق الصحيح إلى تعيين وضع هذه الألفاظ منحصر بالرّجوع إلى عرف ذلك، والمرتبة العليا غير متبادرة في أذهانهم، وهذا شاهد على عدم وضعها لتلك المرتبة، لما ذكرناه في المقدّمات من أنّ الاستعمالاتِ المتأخَرّة تكون على وفق الاستعمالات السابقة.

على أنّ الإشكالات الواردة على القول الصحيحي مطلقاً من ناحية تصوير الجامع هنا أيضاً موجودة، فإنّ المرتبة العليا من المسمّيات مختلفة، فإنّ صلاة جعفر مرتبة عليا من الصلاة، وصلاة الوتر أيضاً مرتبة من ذلك.

وقد أُورد على هذا القول بأنّه و لو سلّم وضع هذه الألفاظ لتلك المرتبة من العبادة لكن لاشبهة في أنّه بعد استعمالها في سائر المراتب متكرّراً حصل الوضع في تلك المراتب أيضاً، فلابدّ إمّا من القول بالاشتراك، أو الوقوعِ في محذور تصوير الجامع. وكلاهما كما ترى.

ذكر شيخنا الأُستاد‎ﷺ أنّ هذا الإيراد غير وارد[١]؛ فإنّ هذا القول ينادي بأنّ المعنى المخطَر في جميع الاستعمالات لايكون إلّا نفسَ الموضوع له، والتصرّف إنّما يكون في الأمر العقلي من باب المجاز السّكّاكي وهو المجاز في الحمل و الإسناد، فما هو المتكثّر والمتكرّر بالإخطار يكون تلك المرتبةَ دائماً، واللّفظ لايكون آلة لإخطار المعنى المجازي ولو دفعةً، فكيف يحصل الوضع بتكرّره؟!

ولكن يظهر ممّا مرّ في منشأ الوضع بمناسبة الإشكال في الوضع التعيّني على القول بالمجاز السّكّاكي ما يكون جواباً لذلك من أنّ المقصود بالإخطار لايكون إلّا

---

[١] . المرحوم آية الله الميرزا باقر الزّنجاني في الدّرس و لم يطبع.

نفسَ المعنى المستعمل فيه اللّفظُ، فراجع وتأمّل، فالصّحيح ورود الإيراد على ذلك القول.

ومن الغرائب أنّ صاحب الكفاية‌ﷺ أفاد في ردّ هذا الإيراد وجهاً ذكرناه سابقاً مع بطلانه؛ فإنّه قال: «إنّ اللّفظ لم يستعمل في سائر المراتب إلّا مع القرينة، فكيف يصير حقيقةً فيها مجرّداً بحيث يستغني في فهم المراد عن إقامة القرينة؟! ويظهر ذلك منه‌ﷺ في باب الأوامر والعموم والخصوص أيضاً».[1]

وجوابه يظهر ممّا ذكرناه في منشأ الوضع فلا نعيد. هذا هو الاحتمال الأوّل.

وأمّا الوجه الثّاني: من الوجوه المحتملة، فيرد عليه ما يرد على الصحيحي بقول مطلق من تصوير الجامع، مضافاً إلى عدم إمكان الإشارة إلى الجامع في هذا القول بما تمكن الإشارة به إلى الجامع على القول المطلق، كما هو ظاهر.

وأمّا الوجه الثالث: الذي ذكرناه من أنّه أقوى الوجوه المحتملة لبيان مراده‌ﷺ، فوجه متين لابدّ من الالتزام به؛ فإنّ وضع أسامي المركّبات الشّرعيّة ليس إلّا من قبيل سائر المركّبات الخارجيّة، فكما أنّ ما يكون دخيلاً في التّسمية في المعاجين والعقاقير نفس الأجزاء دون الشرائط هكذا في مسمّيات العبادات، فإنّ مناط التّسمية فيها لا يوجد إلّا في ضمن أجزاء تلك العبادة، فتحصّل أنّ القول بالتفصيل ـ بدخل وصف الصّحّة المنتزعة من ناحية الأجزاء في المسمّى دون المنتزعة من ناحية القيود ـ باطل.

وعلم من ذلك فساد القول بوضع هذه الألفاظ للمرتبة العليا من المراتب الصّحيحة مطلقاً، أو من حيث الأجزاء.

وعلم أيضاً أنّ نسبة القول بالتفصيل إلى الشّيخ الأعظم‌ﷺ لاتمكن المساعدة

---

[1] كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٠٤.

عليها، والمحتمل قويّاً إرادته الوجه الثالث من الوجوه المذكورة.

وأمّا القول الأوّل: وهو القول بوضع هذه الألفاظ للمسمّيات الصحيحة مطلقاً، فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ وصف الصّحّة من جميع الجهات ـ حتّى المنتزعة عن ناحية القيود المتأخّرة عن الأمر ـ لايمكن أخذه في المسمّى؛ للزوم الخلف، أو التجريد في متعلّقات الأوامر. ومرّ بيان ذلك في المقدّمات مفصّلاً.

وثانياً: ذكر شيخنا الأُستادﷺ أنّه «لايمكن اتّصاف الطّبائع بالصّحّة وعدمها؛ فإنّهما منتزعتان عن الوجودات، فما هو المتّصف بالصّحة تارة، وبالفساد أُخرى لا يكون إلّا الأفرادَ. و حينئذٍ لو قلنا بدخالة وصف الصّحّة في المسمّى، يلزم أن يكون وضع ألفاظ العبادات عامّاً، والموضوع له فيها خاصّاً، وهذا خلاف المتّفق عليه بين الأُصوليين من أنّ هذه الألفاظ موضوعة لنفس الطّبائع غير مشروطة بشيء».[1]

ولكن هذا الإيراد بعينه وارد على القول بالأعمّ. وجوابه يعلم ممّا مرّ في المقدّمات.

وثالثاً: لو أغمضنا عن الإيرادين السّابقين، وقلنا بأنّ هذه الألفاظ وضعت لطبيعة خاصّة لو وُجدت في الخارج لم توجد إلّا في ضمن الأفراد الصحيحة، فحينئذٍ لابدّ من إمكان تصوير جامع بين المراتب الصحيحة والمفروض عدم إمكان ذلك كما ذكرنا في المقدّمات.

ومن هنايعلم فساد الاستدلالات الّتي أقامها المشهور على الوضع للصّحيح؛ فقد استدلّوا على ذلك:

أوّلاً: «بأنّ المتبادر من هذه الألفاظ لا يكون إلّا خصوصَ الصحيح من العبادة.

---

[1] ١. آية الله الميرزا باقر الزّنجاني في الدّرس ولم يطبع.

وثانياً: بأنّ حمل هذه الألفاظ بماله من المعنى الحقيقي على جميع المراتب الصحيحة صحيح، وسلبها عن جميع المراتب الفاسدة أيضاً صحيح، وهذه آية وضع الألفاظ لخصوص الصحيح من العبادة؛ فإنّه إن أُريد من ذلك تبادر خصوص الأفراد الصحيحة وهكذا صحّة الحمل على ذلك، يلزم كون الموضوع له في العبادات خاصّاً. وإن أُريد تبادر الجامع بين الأفراد وهكذا صحّة الحمل بالحمل الشائع التي تكون آيةَ الوضع للجامع بين الأفراد، فقد ذكرنا عدم وجود جامع بين الأفراد، فكيف بتبادرها. مضافاً إلى أنّه ادّعاء محض والوجدان شاهد على خلافه.

وثالثاً: بالآية الكريمة ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهىٰ عَنِ الفَحْشاءِ وَالمُنْكَرِ﴾[1] وبالرّوايات الّتي رُتّبت فيها الآثار ـ المترتّبة على خصوص الصحيح من العبادة ـ على المسمّى، مثل «الصلاة عمود الدين»[2] و «الصلاة قربان كلّ تقيّ»[3] و «الصلاة معراج المؤمن»[4] الذي يراد من الصلاة فيها خصوصُ الصّحيحة منها بقرينة عقليّة وهي حمل ما لايصحّ حمله إلّا على الصحيحة منها عليها، و حينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون الموضوع له فيها ذلك حتّى يكون الاستعمال بنحو الحقيقة وبلا حاجة إلى القرينة، وبين أن يكون أعمَّ منها ومن الفاسدة، فيكون الاستعمال فيها مجازيّاً محتاجاً إلى القرينة. وأصالة الحقيقة وعدم القرينة تثبت وضع اللّفظ للصحيح من العبادة».[5]

وفيه:

أوّلاً: أنّ القرينة العقليّة كما قامت على إرادة الصحيح منها قامت أيضاً على إرادة

---

[1] . العنكبوت (٢٩): ٤٥.

[2] . الكافي، ج ٣، ص ٩٩، باب النفساء من كتاب الحيض، ج ٤.

[3] . المصدر، ص ٢٦٥، باب فضل الصّلاة من كتاب الصلاة، ج ٦.

[4] . الاعتقادات (للمجلسي)، ص ٣٩.

[5] . راجع: كفاية الأصول، ج ١، ص ٤٣.

أفرادها لانفس طبيعتها؛ فإنّ ما يكون معراجَ المؤمن ليس طبيعةَ الصلاة من حيث هي، بل يكون وجودَها وفردَها.

وعلى هذا المحذورُ المذكور من لزوم المجاز على الأعمّي يلزم على الصحيحي أيضاً؛ فإنّ الموضوع له على الصحيحي أيضاً يكون نفسَ الطّبائع لا الأفرادَ، والمفروضُ إرادة الأفراد من اللّفظ في الرّوايات. وهذا لافرق فيه بين القول بإمكان اتّصاف الماهيّات بالصّحّة والفساد، وعدمه، فلو قلنا بالإمكان فالماهيّة الصحيحة من الصلاة ليست قربانَ كلّ تقيّ، وليست معراجَ المؤمن، بل فرد من تلك الطّبيعة، موصوف بذلك، ولو قلنا بعدمه وانتزاع الصّحّة وعدمها من الوجودات، فالوجود الصحيح ليس موضوعاً له اللّفظُ على الصحيحي حتّى يكون الاستعمال حقيقةً، بل إنّما وضع اللّفظ عنده على الطّبيعة الّتي لو وُجدت في الخارج لم توجد إلّا في ضمن الأفراد الصحيحة، فعاد المحذور، فلا يدفع هذا الإشكال إلّا بالقول بأنّه لم تستعمل تلك اللّفظة في الأفراد، بل استعملت في معناها وهي الطّبيعة غير قابلة التّحقّق في ضمن الأفراد الفاسدة وحملت حملاً قلبيّاً على الفرد حمْلَ الكلّي على مصاديقه مثل سائر أسامي الأجناس، فلو قيل: رأيت إنساناً وأُريد منه زيد فقط، لم يستعمل لفظ إنسان في زيد، بل استعمل في معناه الكلّي، وحُمل حملاً قلبيّاً على زيد، فإذا كان الأمر كذلك على الصحيحي، فنقول: ما المانع من وضع لفظ الصلاة على الطّبيعة الّتي لو وُجدت في الخارج يمكن أن توجد في ضمن الأفراد الفاسدة كما يمكن أن توجد في ضمن الأفراد الصحيحة؟ وفي مثل «الصلاة معراج المؤمن» استعملت لفظة الصلاة في ذلك المعنى وحملت حملاً قلبيّاً على الفرد الصحيح منها حمْلَ الكلّي على مصاديقه، والطّبيعي على أفراده، فالاستعمال حقيقيّ على الأعمّي أيضاً.

والحاصل: أنّه لم تستعمل لفظة الصلاة في الرواية في الصحيح منها حتّى تصير

مجازة على الأعمّي، كما لم تستعمل في الفرد حتّى تصير مجازة على الصحيحي، بل استعملت في معناها الموضوع له على كلا القولين، والحمل على الفرد الصحيح يكون قلبيّاً مثل استعمال سائر أسامي الأجناس في الأفراد كلاًّ أو بعضاً، ذهناً أو خارجاً. وحينئذٍ لم يلزم مجاز على الأعمّي أيضاً حتّى ترفع اليد عنه بأصالة الحقيقة.

وثانياً: لو سلّمنا لزوم المجاز على الأعمّي، فأصالة عدم القرينة لامجرى لها؛ للقطع بوجود القرينة العقليّة المذكورة على إرادة خصوص الصحيح منها.

نعم، لابأس بالتعبير بأصالة عدم الاتّكال على القرينة؛ فإنّه على المجاز لابدّ من الاتّكال في تفهيم المراد على تلك القرينة، بخلاف ذلك على الحقيقة.

وثالثاً: حجّيّة أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة.

وبعبارة أُخرى: أصالة الظّهور لاتكون إلّا بواسطة بناء العقلاء، والمعلوم من بنائهم اعتمادهم على ذلك الأصل في تعيين مراداتهم من ظواهر الألفاظ لافي تعيين كيفيّة استعمال الألفاظ، وأنّه بنحو الحقيقة أو المجاز. ومرّ بيان ذلك في المباحث السّابقة أيضاً، فلايمكن إثبات وضع لفظ الصلاة للصحيحة منها بواسطة تلك الرّوايات؛ فإنّ الاستعمال أعمُّ من الحقيقة.

ومن هنا يظهر عدم جواز التمسّك لإثبات المدّعى بمثل «لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[1] الّتي ظاهرها نفي المسمّى من جهة فقدان بعض الأجزاء، بدعوى أنّها استعملت في الصلاة الصحيحة، والأمر يدور بين استعمالها على نحو الحقيقة أعني نفي الحقيقة، أو الإضمار أعني نفي الصّحّة، وأصالةُ الحقيقة وعدم الإضمار تُثبت الأوّل، فلابدّ من الالتزام بمبنى الصحيحي.

---

[1] ١. وسائل الشيعة، ج ٤، الباب ٢٧ و ٢٨ من أبواب القراءة، ج ٤ و ٢.

والجواب أنّ حجّيّة أصالة الحقيقة في تعيين الظـهورات وكـيفيّات الاسـتعمال لم‌تَثبت في طريقة العقلاء، والقدر المتيقّن من بنائهم على أصالة الحقيقة إنّما يكون في تعيين مراداتهم كما مرّ.

ورابعاً: «بأنّ بـناء العـقلاء عـلى وضـع الأسـامي للـصحيح مـن مـخترعاتهم، والمفروض عدم بناءٍ خاصّ في وضع الألفاظ للمخترعات الشرعيّة».

وهذا الاستدلال كماترى؛ فـإنّ بـناء العـقلاء لايكـون عـلى وضـع الأسـامي لاللصحيح من المخترعات، ولاللفاسد منها، بل يكون على وضـعها للـطّبيعة مـن حيث هي، مثل سائر أسامي الأجناس، والمفروض عدم إمكان اتّصاف الطّبيعة لا بالصّحّة ولا بالفساد، فكيف يُدّعى وضع العقلاء الأساميَ للصحيح من مخترعاتهم، فإذا كان الأمر كذلك، فنقول: إنّ بناء العقلاء على وضع الألفاظ للـطّبائع مـن دون لحاظ الصّحّة والفساد، فإنّ الصّحّة والفساد من أوصاف الأفراد لا الطّبائع، فـليكن بناء الشارع أيضاً كذلك.

وأمّا القول الثاني: وهو القول بوضع الألفاظ للطّبائع القابلة للـتحقّق فـي ضـمن الأفراد الصحيحة والفاسدة.

وبعبارة أخصَر: القولُ بالأعمّ فإن أُريد منه وضْعُ ألفاظ العبادات للـجامع بـين جميع المراتب الصحيحة والفاسدة، فهذا أمر يشهد الوجدان بخلافه؛ فـإنّه تـوجد مراتبُ للصحيحة يصحّ سلب اللّفظ عنها مثل الإيماء ببعض الأجزاء إذا لم يتمكّن من غير ذلك، وهكذا يصحّ سلب اللّفظ عن بعض المـراتب الفـاسدة؛ أيـضاً كـما لايخفى.

وإن أُريد من ذلك وضعُ تلك الألفاظ للجامع بين بعض المراتب الصحيحة وبعض المراتب الفاسدة، فهذا صحيح متين، و الاستدلالات الآتية لا تدلّ على أزيدَ مـن ذلك.

وقد استُدلّ[١] على ذلك بالتبادر، وعدم صحّة السّلب، والاطّراد، وصحّة التقسيم، والاستعمالاتِ الشرعيّة، وكلّ ذلك راجع إلى ملاك واحد ومناط فارد. فما يتبادر من تلك الألفاظ في أذهاننا يكون الجامعَ بين الأفراد الصحيحة والفاسدة في الجملة، وهذه أمارة وضعها له عند الشّارع، أو تعلّق دَيْدَنه بالاستعمال فيه كما مرّ في المقدّمات.

وهكذا يصحّ حمل اللّفظ ـ بماله من المعنى المرتكز ـ على جميع تلك المراتب من المراتب الصحيحة والفاسدة، وهذا علامة كونه حقيقةً في الجامع بينها.

وأيضاً يصحّ الاستعمال في جميع تلك المراتب بلا عناية بخلافه في بقيّة المراتب، وهذا معنى اطّراد الاستعمال في جميع موارد وجود الجامع المدّعى لوضع اللّفظ له.

وأمّا صحّة التقسيم والاستعمالات الشرعيّة، فلابدّ من إتمامهما في الاستدلال بمقدّمة خارجيّة و هي أنّ المقسم في الأوّل يكون اللّفظ بما له من المعنى المرتكز و الاستعمال في الثاني يكون بلاعناية، وإلّا فصرف صحّة التقسيم أو الاستعمال أعمُّ من كونهما على وجه الحقيقة أو المجاز، كما هو ظاهر.

وقد استُدلّ على ذلك بأنّه لاشبهة في صحّة تعلّق النذر بترك بعض أفراد المسمّى لو كان مرجوحاً بالنّسبة إلى غيره من أفراد ذلك مثل الصلاة في الحمّام وحصول الحنث بفعله، فحينئذٍ لابدّ من القول بأنّ المسمّى هو الأعمّ من الصحيحة والفاسدة، وإلّا لما حصل الحنث؛ لعدم القدرة عليه بعد فرض تعلّق النذر بترك العبادة؛ فإنّه كلُّ ما فُرض وجوده بعد ذلك يكون فاسداً لامحالة، ولذا يقع الإشكال في صحّة النذر أيضاً؛ لعدم تعلّق القدرة على متعلّقه على فرض صحّته، فيلزم من فرض صحّته

---

[١] . كفاية الأصول، ج ١، ص ٤٦.

فسادُه، وهذا بخلاف ما لو كان المسمّى الأعمَّ من ذلك ومن الفاسدة؛ لإمكان الحنث وعدمه، فيصحّ تعلّق النذر بتركه وحصولُ الحنث بفعله.[١]

والجواب عن ذلك ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ من «أنّ المسألة لا ربط لها بباب الأوضاع، فغاية ما يدلّ الاستدلال عليه بطلان النذر لو تعلّق بالصحيح من العبادة، وصحّتُه لو تعلّق بالأعمّ، وهذا لايدلّ على وضعه للأعمّ أو غيره».[٢]

ولكن يمكن تصحيح الاستدلال بأنّه لا شبهة في صحّة تعلّق النذر بترك ما يصدق عليه الاسم من المعنى المرتكز عند الناذر، فلابدّ على ذلك من القول بوضع اللّفظ للأعمّ، بل على ذلك، الاستدلالُ على القول الصحيح أنسبُ منه على ذلك القول؛ فإنّ المرتكز عند الناذر يكون الصحيحَ من غير جهة النذر أعني ملاحظة النّاذر الصحيحَ من العبادة ونذر تركها، وإلّا لكان الحنث حاصلاً ولو بإتيان العبادة الفاسدة من غير جهة النذر، وهذا كماترى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للماهيّات الشاملة للأفراد الصحيحة والفاسدة لكن لا بسَعَةٍ تشمل جميع مراتبها على ما مرّ، والماهيّة تكون من قبيل نفس الحركات والسكنات في المأموربه وهو معظم الأجزاء على البدل من حيث الأعيان والأبدال.

الكلام في وضع ألفاظ المعاملات للصحيحة منها أو الأعمّ، فقد ذهب إلى كلٍّ جماعةٌ.

و ذهب المرحوم النائيني ﷺ إلى ما ذهب إليه في العبادات من أنّ هذه الألفاظ موضوعة للمرتبة العليا من الصحيحة، والاستعمالُ في سائر المراتب لا يكون إلّا

---

[١] المصدر، ص ٤٨.

[٢] المصدر، ص ٤٩.

في نفس تلك المرتبة، والتّصرّف إنّما يكون في الأمر العقلي[١]، وقد مرّ بيان ذلك وما فيه مفصّلاً.

وكيف كان، فلا بدّ من البحث عن ذلك في المقامين:

الأوّل: تصوير النّزاع وبيان القول المختار.

الثاني: جريان ثمرة النّزاع.

أمّا الأوّل: فقد أفاد صاحب الكفاية ﷺ «أنّه لو بنينا على كون ألفاظ المعاملات أسماءً للمسبّبات، فأمرها دائر بين النفي والإثبات. والصّحّةُ والفساد أجنبيّان عنها، بخلاف ما لو بنينا على وضعها للأسباب، فحينئذٍ يمكن أن يقع النّزاع في وضع اللّفظ لسبب الصحيح أو الأعمّ، والحقّ أنّه وضع للمؤثّر منها».[٢] انتهى ملخّص كلامه.

ولكن للنظر في كلا الطرفين مجال.

فأمّا لو بنينا على أنّ الألفاظ موضوعة للأسباب، فلو قلنا بأنّها موضوعة لذوات الأسباب، فالنزاع جارٍ في أنّه هل اللفظ موضوع لما يترتّب عليه المسبّبات من تلك الذوات أو الأعمّ من ذلك وعدمه؟ ولكن لو قلنا بأنّها موضوعة للأسباب بوصف كونها أسباباً بحيث لاتنفكّ عن المسبّبات في الوجود الخارجيّ، فيكون حالها حالَ المسبّبات، كما لايخفى.

ولو بنينا على أنّها موضوعة للمسبّبات، فنقول: المسبّبات تكون من الأُمور الاعتباريّة الّتي لاوجود لها إلّا فرضاً وبناءً، والعقلاء يعتبرون تلك المسبّبات بعد وجود أسباب اعتبروها أسباباً لذلك لترتّب بعض الآثار عليها وذلك ممّا يتوقّف عليه نظام أمرهم وإمرار معاشهم، مثلاً العقلاء يعتبرون التمليك بعد إيجاد سببٍ واجد للشرائط عندهم حتّى يصير من انتقل إليه المال مالكاً في نظرهم لكي يكون

---

[١] . نسب إليه الشيخ الأُستاذﷺ. راجع: فوائد الأُصول، ج ١، ص ٣٨.

[٢] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٤٩.

مسلّطاً على التّصرّفات الموقوفة على الملك في ذلك. هذا حال العقلاء.

وأمّا الشارع: فلو كانت تلك الأسباب الموضوعة عند العـقلاء لتـرتيب الآثـار مؤثّرةً في نظره أيضاً في ذلك، وإلّا يقيّدها بما يرى من القيود الوجوديّة والعدميّة دخيلة ومؤثّرة في تلك المسبّبات. و حينئذٍنقول: المسبّبات بكلّ من الاعتبارين ـ عرفاً وشرعاً ـ أمرها دائر بين الوجود والعدم كما أفادهﷺ فإنّه لاثالث بين التمليك ـ شرعاً وعرفاً ـ وعدمه ليكون ذلك فاسداً كما لايخفى.

ولكن يمكن اتّصاف المسبّب بالصّحّة والفساد بلحاظ كلا الاعتبارين بمعنى أن يقال: لو كان الاعتبار الشرعي مساعداً للاعتبار العرفي، فما يعتبر العـقلاء يكـون صحيحاً، وإلّا فلا.

وبعبارة أُخرى: لو كان ترتّب المسبّبات الاعتباريّة على أسبابها في نظر العقلاء مُمضىً عند الشارع أيضاً، فهذا يتّصف بالصّحّة، وإلّا فبالفساد.

و حينئذٍ يقع الكلام في أنّ أسامي المعاملات على القول بوضعها للمسبّبات هل وضعت للمضامين الّتي لا تتحقّق في الخارج إلّا في ضمن ما يكون معتبراً في نظر الشارع، أم وضعت المضامين الّتي يمكن أن تتحقّق فيما لا يكون معتبراً إلّا في نظر العقلاء؟

أمّا بيان القول المختار: فيحتاج إلى تقديم أمرين:

الأوّل: أنّه ذكرنا أنّ إمرار معاش العباد وأُمورهم يـتوقّف عـلى فـرض بـعض الاعتبارات مثل: الملكيّة والماليّة، والرقّيّة، والزوجيّة وغيرها لتترتّب عليها الآثار. و من هذا القبيل التمليك والتزويج وغيرها؛ فإنّها من الاعتبارات العـرفيّة العـقلائيّة؛ لتوقّف نظامهم على فرضها.

ومن هنا يعلم أنّ هذه الأُمور لاتكون من المخترعات الشرعيّة في شيء. وهكذا الكلام في أسماء هذه المسمّيات؛ فإنّ وضعها لها ليس من شؤون الشارع، بل العقلاء

كما يعتبرون تلك الأُمور الاعتباريّة لرتق معاشهم وفتق نظامهم، هكذا يضعون لها ألفاظاً مثل: البيع والنكاح والعتق وغير ذلك، فوضع هذه الأسماء لايكون من قِبَل الشارع بما هو شارع.

ولايتوهّم أنّه حيث إنّ ترتّب تلك الاعتبارات على أسبابها موقوف على القيود الخاصّة في نظر الشارع.

وبعبارة أُخرى: الاعتبار الشرعي غير الاعتبار العرفي، فيكون للشارع اختراع خاصّ في تلك الموارد؛ فإنّه فاسد؛ لأنّ دخل تلك القيود إنّما يكون في مقام ترتّب الآثار لا في مقام التّسمية والاختراع، وهذا مثل سائر المعاملات بالمعنى الأعمّ مثل: الغسل والدفن والكفْن مثلاً، فإذا شرط الشارع العصر في الغسل، فهذا الشرط يكون لترتّب الطّهارة على الغسل لا في حصوله، كما لايخفى.

والحاصل: أنّ وضع ألفاظ المعاملات كحقائقها لايكون إلّا عرفيّاً محضاً، وتصرّف الشارع ليس إلّا في مقام ترتّب الآثار عليها، فإمّا أن يُمضيها بعينها، أو يجعلَ لها قيداً وجوديّاً أو عدميّاً دخيلاً في أسبابها.

الثاني: أنّه ظهر ممّا مرّ أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للمسبّبات وهي نفس تلك الأُمور الاعتباريّة الفرضيّة العقلائيّة، لشهادة التبادر والاطّراد بذلك، كما هو أوضحُ من أن يخفى.

وممّا يدلّ على ذلك أنّ ما يكون سارياً في جميع المشتقّات من مبدأ ألفاظ المعاملة مثل «البيع» و «البائع» و «المبيع» وغير ذلك، لابدّ وأن يكون معنى حدثياً؛ لعدم جريان المعاني الجامدة في ضمن الهيئات المتعدّدة، ولذا لابدّ من القول بوضع الألفاظ للمسبّبات لا لأسبابها؛ فإنّ الأسباب معانٍ جامدةٌ لابدّ في جريانها في ضمن الهيئات المختلفة من إشراب معنىً حَدَثيٍّ فيها، بخلاف المسبّبات؛ فإنّها من قبيل المعاني الحَدَثّية، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ حقيقة المعاملات المسبباتُ الاعتباريّة الّتي لاوجود لها إلّا فرضاً واعتباراً، والعقلاءُ يعتبرون لها أسباباً خاصّة كلَّما وجدت تلك الأسباب يعتبرون تلك المسبّبات، ويرتّبون عليها الآثار، فحينئذٍ معنى إنشاء المعاملة يكون إيجادَ ما اعتبره العقلاء سبباً للمعاملة بداعي أن يرتّب العقلاء ـ وهكذا الشارع ـ تلك لآثارَ الاعتباريّة.

لاأقول: إنّ الألفاظ وضعت للآثار المذكورة؛ فإنّ أثر المعاملة غير المعاملة، والآثار معتبرة عند العقلاء والشرع، ولا تكون فعلاً للعاقد حتّى تستند إليه، والمعاملة مستندة إليه وفعله، بل **أقول:** المعاملة المستندة إلى الشخص الّتي تكون فعلَه، إنشاء أمر بداعي ترتّب الأثر عليه، وهذا الأمر الإنشائي له سبب غير حدثيّ ومسبّب إنشائي حدثيّ مترتّب على ذلك السّبب، والمعاملة اسم لهذا المسبّب الإنشائي الذي أُنشئ بسببه بداعي ترتّب الآثار عليه.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر أنّ هذه الألفاظ موضوعة للأعمّ من الصحيحة والفاسدة؛ فإنّها وضعت للمسبّبات الإنشائيّة، وهذه لو تحقّقت في الخارج، يمكن أن توجد في ضمن فرد صحيح، ويمكن أن توجد في ضمن فرد فاسد.

ولو سلّم وضع تلك الألفاظ للأسباب المؤثّرة، فيكون حالها حالَ الوضع في المسبّبات، فلا نعيد.

ولو بنينا على أنّها وضعت لذوات تلك الأسباب، فالقول بوضع اللّفظ للأعمّ أسهلُ. و وجهه أوضحُ من سابقه؛ لما مرّ في العبادات من عدم وضع ألفاظ العبادات والمعاملات للوجودات الخارجيّة الّتي يمكن اتّصافها بالصّحّة والفساد؛ لصيرورة الموضوع له حينئذٍ خاصّاً، بل وُضع اللّفظ للجامع بين الأفراد، وحيث إنّ الطبيعة لاتتّصف بالصّحّة والفساد فلامحيص إلّا من القول بأنّها وضعت للطّبيعة الّتي لو وجدت في الخارج، تتحقّق في ضمن الفرد الصحيح أو الفاسد، وعلى هذا لا مجال

للالتزام بوضع هذه الألفاظ للصحيح من المعاملة؛ لعدم وضعها للأفراد وعدم اتّصاف الماهيّة بالصّحّة، والجامع بين الأفراد الصحيحة غير متصوّر، فلا محيص إلّا عن الالتزام بوضع ذلك للأعمّ، بمعنى أنّ اللّفظ وضع للمعظم من أجزاء السبب على البدل في نفسه ومن حيث الأعيان والأبدال سواء وجد في ضمن فرد يترتّب عليه المسبّب، أم لا.

وأمّا الثّاني: وهو ثمرة النّزاع، فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ألفاظ المعاملات وضعت وضعاً عرفيّاً لنفس المضامين العرفيّة الّتي لو وجدت في ضمن الأفراد، فقد تكون صحيحة عند الشارع، أو لا.

وبعبارة أُخرى: إنّ الألفاظ موضوعة للأعمّ من الصحيح عند الشارع وعدمه، وعلى هذا فمتى شككنا في دخل قيد أو شرط في اعتبار ذلك المضمون العرفي عند الشارع، نتمسّك بالإطلاق، وندفع دخل ذلك فيه.

و قد أفاد المرحوم النائيني‌ؒ أنّا لو بنينا على وضع الألفاظ للمسبّبات، فيمكن منع جريان أصالة الإطلاق بدعوى أنّ دليل الإمضاء يكون ناظراً إلى اعتبار المسبّب عند الشّارع، وحيث إنّ المسبّب مغاير للسّبب وجوداً، فلا يكون ذلك الدّليل في مقام بيان سببيّة أسباب ذلك المسبّب، فغاية ما يدلّ عليه دليل إمضاء البيع ـ مثلاً ـ مثل ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ ونحوه حلّيّةُ ذلك المضمون في مقابل الربا مثلاً. وأمّا أنّ هذا المضمون بِمَ يتحقّق فلا يكون ناظراً إليه أصلاً، فلا يمكن التمسّك بإطلاق دليل إمضاء المضمون لدفع دخل قيد أو جزء في سبب ذلك.[١]

و أجابؒ عن ذلك بأنّه لو كان حال هذه المضامين و أسبابها حالَ المعلولات والعلل الحقيقيّة، لكان ما ذكر في وجه عدم جواز التمسّك بالإطلاق هو الصحيحَ،

---

[١] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٣٩.

ولكن تلك الأسباب لا تكون إلّا من قبيل الآلات الّتي تُعمل لإيجاد ذي الآلة.[١]

وعلى هذا إعمال الآلة و إيجاد ذي الآلة واحد، فلو دلّ دليل على إمضاء ذلك، لكان دليلاً على إمضاء آلة إيجادها.

هذا، ولكنّ التّحقيق أنّ السببيّة و المسبَبيّة والآليّة و ذيها أجنبيّة عن المقام، فتحقّق المضامين في الخارج يستند إلى الشخص مباشرة، بخلاف المسبّبات وما يوجَد من إعمال الآلات؛ فإنّهما مستندان إلى السبب والآلة بالمباشرة، وبالشخص بالتّسبيب؛ فإنّ القرض يستند إلى المقراض مباشرةً وإلى الشخص تسبيباً.

والسرّ في الفرق بين المقام والمقامين أنّ المسبّب وذا الآلة يكونان من الموجودات التكوينيّة بخلاف هذه المضامين؛ فإنّها من الاعتبارات التشريعيّة المجعولة على فرض وجود ما اعتُبر دخله في اعتبارها، بمعنى أنّه لو وجد ذلك يعتبر المضمون، وإلّا فلا. فحال هذين الأمرين حال الأحكام والموضوعات، وبما أنّ جعل كلّ حكم على موضوع يستتبع جعلَ سببيّة الموضوع لذلك الحكم، فيكون الدّليل على إمضاء هذه الأحكام ـ أعني المضامين ـ دليلاً على إمضاء موضوعاتها، فحينئذٍ يكون المرجع عند الشكّ في دخل قيد فيها إطلاقَ الدّليل. هذا على ما هو الصحيح في وضع هذه الألفاظ.

وأمّا على القول بوضعها للمسبّبات الصحيحة عند الشارع: فلا يجوز الرّجوع إلى الإطلاق اللفظي لدفع ذلك؛ لرجوع الشكّ إلى الشكّ في تحقّق موضوع الدّليل، كما لا يخفى.

وامّا على القول بوضعها للأسباب: فلو قلنا بأنّها وضعت للأسباب المؤثّرة، فحالها حال المسبّبات من أنّه يُرجع إلى الإطلاق لو كان الموضوع له المؤثِّرَ عرفاً،

---

[١] . المصدر.

وعدم جواز الرّجوع إلى ذلك لو كان الموضوع له ما يؤثّر عرفاً وشرعاً.

وأمّا على القول بوضعها لذوات الأسباب: فعلى الأعمّي الأمرُ واضح من جواز الرّجوع إلى الإطلاق. وأمّا على الصّحيحي فحاله عين ما ذكر للقول بالوضع للسبب المؤثّر.

وفي جميع ما ذكر من موارد عدم جواز الرّجوع إلى الإطلاق اللفظي فيها، يرجع إلى الإطلاق المقامي كما بيّنّاه في أبحاث العبادات.

خاتمة: أفاد السّيد الأُستاذ المحقّق الإمام الخميني (أعلى الله مقامه) أمراً في آخر بحث الصّحيح والأعمّ نقتفي أثره و نتعرّض له وهو تصوير جزء الفرد في المركّبات الاعتباريّة.

قال؛:

> لاإشكال في إمكان دخل شيء وجودي ـ تارة بنحو الشرطيّة، وأُخرى بنحو الشطريّة ـ في ماهيّة المأمور به، وأمّا الشيء العدمي فلا يمكن إلّا أن يرجع إلى دخالة شيء وجودي، وإلّا فالعدم ـ بما هو ـ لا تأثير فيه بوجه.
>
> إنّما الكلام في تصوير جزء الفرد وشرطه في المركّبات الاعتباريّة

إلى أن قال ـ:

> وأمّا تصوير جزء الفرد فقد يستشكل فيه بأنّ كلّ ما وجد في الخارج غير أجزاء الماهيّة يكون موجوداً بحياله، وله تشخّص خاصّ به غير بقيّة الأجزاء، فلا يكون لماهيّة المركّب وجود حقيقي يجمع الكثرات، فلا يتصوّر فيها جزء الفرد في قبال الجزء المقوّم للماهيّة، ولو اعتبر مجموعها باعتبارٍ على حِدَة، يكون ماهيّةً اعتباريّة أُخرى، ويكون المصداق الخارجي ـ أي مجموع الأجزاء ـ مصداقاً لتلك الماهيّة، والأجزاءُ بلا هذه الزيادة مصداق للماهيّة الأُولى، فلا يصير المجموع مع الزيادة فرداً للمجموع بغيرها.

والتحقيق أن يقال: إنّ لبعض المركّبات غير الحقيقيّة هيئةً خاصّةً يكون المركّب متقوّماً بها، فالقصر والدّار حقيقتهما متقوّمتان بهيئةٍ مّا لابشرط، لا تتحقّق في الخارج إلّا بوجود موادَّ على وضع خاصّ.

فحينئذٍ نقول: كلّ ماله هيئة قائمة بأجزاء يكون حُسن الهيئة وتفاضلُها فيه باعتبار التناسب الحاصل بين الأجزاء، فالحُسن أينما حلّ يكون مرهونَ التناسب، فحسن الصّوت والخطّ عبارة عن تناسب أجزائهما، فلا يقال للشعر: «حَسَنٌ» إلّا إذا تناسبت جُمَله، ولاللدّار إلّا إذا تناسبت مَرافقها وغرفاتها، فربما تكون غرفة في دار توجب حسنها؛ لإيقاعها التناسبَ بين الأجزاء، فالصّلاة ليست نفسَ الأجزاء بالأسر، بل لها هيئة خاصّة لدى المتشرّعة زائدةٌ على الأجزاء، فيمكن أن يكون تفاضل أفرادها لأجل تفاضل التناسب بين أجزائها، وإن كان فهم التناسب بين أجزائها غيرَ ميسورلنا.

فلا يبعد أن يكون للقنوت دخالة في حسن الهيئة الصلاتيّة، فيوجد المصداق معه أحسنَ صورةً منه مع فقدانه مع عدم دخالته في تحقّق الماهيّة، وهذا واضح لدى التأمّل في الأشباه والنظائر.

هذا تمام كلامه، ونكتفي بنقله فإنّه بيّن الموضوع بكلام متين، وهو الصّحيح. رضوان الله تعالى عليه.

المشتقّ

الكلام في المشتقّ

اختلفوا في كون المشتقّ حقيقةً فيما انقضى عنه المبدأ في الحال، بعد اتّفاقهم على كونه حقيقةً في خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال، وعلى كونه مجازاً في خصوص مالم يتلبّس بعدُ في الحال و سيتلبّس فيما بعد ذلك، وبعد اتّفاقهم في صحّة الاستعمال في الجميع، ففي الحقيقة الاختلاف في أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس في الحال، أو الأعمّ منها وممّا انقضى عنه فيه.

وبعبارة أُخرى: قد وقع الاختلاف في أنّه هل يشترط في صدق المشتقّ على نحو الحقيقة بقاء و المبدأ في الذّات في الحال، أم لا يشترط ذلك، بل يصدق كذلك وإن كان الوصف زائلاً عن الذّات في الحال؟

وقبل الخوض في المقام، وتحقيق المرام لابدّ من تقديم أُمور:

الأوّل: تحرير محلّ النزاع وبيان معنى المشتقّ. المشتقّ عبارة عن كلّ صيغة دالّة على المفهوم المنتزع عن حيث واجديّة شيء لشيء بحيث يُعقل سلب الثاني عن الأُوّل مع بقاء الأوّل، فهنا قيود أربعة:

أحدها: أنّه لابدّ من كون المفهوم منتزعاً عن شيئين أحدهما واجد للآخر،

والشيء الأوّل يسمّى بالذات، والثاني بالمبدأ. فالمنتزع عن مرحلة شيئيّة الشيء وذاته خارج عن محلّ النّزاع، وهذا مثل الأسامي الجامدة، كشجر وحجر وغيره ممّا كان مفهومه منتزعاً عن مرحلة ذاته، لا واجديّتهِ للمبدأ.

وهكذا ما كان منتزعاً عن بعض الذّات، مثل الناطق الّذي هو فصل للإنسان. ومن هذا القبيل صفات الله تبارك وتعالى؛ فإنّها منتزعة عن مرحلة ذاته؛ لعدم تعقّل اثنينيّة هناك إلّا بالتعمّل العقلي.

ثانيها: أنّه لابدّ من انتزاع المفهوم من حيث الواجديّة لا من حيث ثبوت شيء لشيء مطلقاً، فمثل الأفعال والمصادر خارج عن محلّ النّزاع؛ لأنّ «ضَرَبَ» مثلاً لاتدلّ على واجديّة الذّات للمبدأ، بل إنّما تدلّ على تحقّق المبدأ من الذّات، ولذا لايمكن جَرْيُه على الذّات.

ثالثها: أن يكون المبدأ بحيث يصحّ سلبه عن الذّات مع بقاء الذّات حتّى يتصوّر النّزاع، فالمفهوم المنتزع عن واجديّة الأربعة للزّوجيّة خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ الزوجيّة لازمة لذات الأربعة، فلا يُعقل سلبها عنها مع بقائها.

رابعها: كون الذّات بحيث يعقل سلب المبدأ عنه مع بقائه، فالمفهوم المنتزع عن حيث واجديّة الذّات للوازم وجوده أيضاً خارج عن حريم النّزاع.

والسّرّ في اختصاص النّزاع بما ذكر وخروجِ غيره عن حريم البحث أنّ أمرما أخرجناه بتلك القيود دائر بين النّفي والإثبات، فلو لم يبق ذات مع سلب الوصف، فلا يبقى مجال للنّزاع في أنّ الإطلاق حقيقة في ذلك أم لا؛ لعدم بقاء ذاتٍ حتّى يصحّ إطلاق اللفظ عليه.

فالمتحصّل هو أنّ النّزاع في كون ما كان مفهومه منتزعاً عن مرحلة واجديّة ذاته لأمر خارج عنه حقيقةً في خصوص الذات المتلبّس، أو الأعمّ منه ومن المنقضي عنه.

ولافرق في ذلك بين كون المبدأ فعلاً، أو ملكة أو حرفة وغير ذلك من أنحاء المبادئ.

ولا فرق أيضاً بين كونه من الأعراض، أو الأُمور الانتزاعيّة، أو الاعتباريّة.

ولا فرق أيضاً بين كونه من الأُمور القارّة، أو السّيّالة كالتكلّم مثلاً.

ولا فرق أيضاً بين كون الواجديّة بنحو الصدور، أو الحلول، أو القيام وغير ذلك من أنحاء التلبّسات.

ولا فرق في ذلك أيضاً بين كون المشتقّ من قبيل أسماء الفاعلين، أو المفعولين، أو الصفات المشبّهات، أو أسماء الأزمنة والأمكنة، أو أوزان المبالغة ممّا كانت القيود المذكورة ـ المصحِّحة لحمل الوصف على الذّات بالاعتبارات ـ موجودةً فيه.

وقد يناقش بأنّه لامجال للنّزاع في أسماء الأزمنة، وأنّها خارجة عن حريم النّزاع، وذلك لعدم بقاء الذّات مع زوال المبدأ؛ لأنّ الذّات ـ وهو الزّمان ـ أمر متصرّم في الوجود غير قابل للبقاء، فلا يمكن فرض انقضاء المبدأ مع بقاء الذّات حتّى يجري فيه النّزاع، فلابدّ من الالتزام بأنّ اسم الزّمان وضع لخصوص الزّمان المتلبّس.

وقد أجاب صاحب الكفاية ﷺ عن ذلك بما حاصله: أنّه وإن لم يمكن فرض المنقضي عنه المبدأ إلّا أنّه لايمنع عن جريان النّزاع، فيجري البحث في أنّه هل وضع الاسم لخصوص الزّمان المتلبّس بالمبدأ أو الأعمّ منه وممّا انقضى عنه؟ غاية الأمر عُدم وجود فرد غير المتلبّس بالمبدأ له وعُدم إمكانه، وهذا لاينافي جريانَ النّزاع في ذلك؛ ألا ترى أنّه وقع النّزاع في أنّ لفظة الجلالة هل وضعت للذّات البارئ ـ عزّ اسمه ـ أو المفهومِ الكلّي المنطبق عليها وإن لم يكن لذلك فرد غيره، وهكذا لفظ «الواجب» موضوع لمفهوم كلّي وإن لم يمكن انطباقه على فردٍ آخَرَ غيرِه، فعدم وجود الفرد في الخارج لايمنع عن جريان النّزاع في وضع اللّفظ لكلّيّه،

وهذا معنى قوله: «فانحصار مفهوم عامّ بفرد ـ كما في المقام ـ لايوجب أن يكون وضع اللّفظ بإزاء الفرد دون العامّ».[١]

ويرد عليه **أوّلاً:** أنّ هذا فيما لو كان النّزاع في أمر لغوي بحيث يكون الاختلاف في الموضوع له لفظُ المشتقّ، دون ما إذا كان في أمر عقليّ، كما سنبيّنه إن شاء الله.

وثانياً: أنّ المناقشة ليست في إمكان الوضع لمفهوم عامّ وإن امتنع بعض أفراده في الوجود، بل كانت في دخول أسماء الأزمنة في محلّ البحث، بمعنى أنّ النّزاع في كون المشتقّ حقيقةً فيما انقضى عنه المبدأ وعدمِه لا يجري في ذلك ولايثمر فيها؛ لعدم تصوّر ذاتٍ باقٍ مع زوال تلبّسه بالمبدأ حتّى يجري اللّفظ عليه، ثمّ يقعَ النّزاع في كونه حقيقةً، أم لا.

وقد أجاب المرحوم النائيني‌ؒ عن المناقشة «بأنّ إسناد الاسم إلى الزمان تارةً يكون بلحاظ شخص الزمان، وأُخرى بلحاظ نوعه، فما لايجري النّزاع فيه هو الأوّل لا الثّاني؛ فإنّه يصحّ الإسناد بكلّ يوم عاشورا أنّه مقتل الحسين‌ؑ والحال أنّ شخص اليوم ليس مقتلَ الحسين، فالإسناد إنّما يكون بلحاظ طبيعيّ اليوم العاشر ونوعه، وحينئذٍ يمكن تصوير النّزاع فيه؛ لتصوّر بقاء الذّات ـ وهو طبيعيّ الزّمان ـ في ضمن أفراده مع سلب الوصف».[٢]

وفيه **أوّلاً:** أنّ هذا التّوجيه غير موافق للاستعمالات العرفيّة، والاستعمالُ في اليوم العاشر ليس من هذا الباب، بل من باب المماثلة لليوم الذي قتل فيه الحسين‌ؑ، ولاشبهة في كون هذا الاستعمال مجازاً مطلقاً.

وثانياً: الكلام في أنّ اليوم الذي تحقّق القتل فيه في ساعة من ساعاته هل يمكن

---

[١] . كفاية الأصول، ج ١، ص ٦٠.

[٢] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٤٣.

إسناد المقتل إلى ساعة بعد تلك السّاعة حقيقةً، أم لا؟ والتوجيه أجنبيّ عن هذا الكلام، كما لا يخفى.

والصّحيح **أوّلاً**: تسليم أصل المناقشة.

وثانياً: دخوله في محلّ النّزاع بتوجيهٍ. وهو أنّ المركّباتِ الخارجيّةَ عبارة عن مجموع أجزاءٍ ضُمّ بعضها بالآخر سواء كانت من المركّبات الاعتباريّة كالجنس والفصل، أو الحقيقيّة كاليوم؛ فإنّه مركّب من مجموع ساعات مثلاً، وحينئذٍ لحاظ الجزء يكون على نحوين: لحاظِه في نفسه أعني بشرط لا، وهذا فيما إذا قصد نفس الجزء لا في ضمن المركّب، ولحاظِه في ضمن المركّب أعني اللّابشرط، وهذا فيما إذا لوحظ المركّب، فلحاظ المركّب عين لحاظ أجزائه، غاية الأمر لابشرط. فالصّفّ ـ المركّب عن عدّة نفرات ـ لو تعلّق اللّحاظ بنفسه تصير النّفرات أيضاً ملحوظةً بذلك اللّحاظ بحيث يصحّ إسناد الصّفّ إلى كلّ نفر حقيقةً، فهذا أوّل الصّفّ، وذاك وسطه، وذاك آخره، وهكذا.

وحينئذٍ «اليوم» مثلاً ـ وهكذا غيره من أفراد الزّمان ـ عبارة عن مجموع ساعات أو آنات وهكذا بحيث يمكن لحاظ هذه الأجزاء مستقلّاً وفي ضمن المركّب، فلو لوحظت مستقلّاً لا يجري النّزاع المذكور فيه؛ لورود المناقشة المذكورة عليه، بخلاف ما لو لوحظت الأجزاء في اليوم مثلاً، فاليوم ـ وهو المركّب من أجزاء الزّمان ـ أمر وحدانيّ اعتباريّ أوّله بأوّل جزء منه، وآخره بآخر جزء منه، ويصحّ إسناد اليوم إلى جميع أجزائه، فاليوم الذي وقع فيه القتل ذاتٌ وحدانيّ وقع القتل في بعض أجزائه، ففي الأجزاء الواقعة قبل ذلك الجزء لم يتلبّس بعدُ بالمبدأ، وفي ذلك الجزء تلبّس فعلاً، وفي أجزائه الأخيرة تلبّس وانقضى عنه، فلو قيل: هذا اليوم مقتل الحسينعليه السلام مثلاً، فلو كان الإسناد بلحاظ الجزء السابق يكون مجازاً، ولو كان الإسناد بلحاظ الجزء المتلبّس يكون حقيقةً، ولو كان بلحاظ الجزء المنقضي عنه

يكون مختلفاً فيه إلّا أن يقال: حيث إنّ المركّب عين أجزائه حقيقةً، فالحكم المسند إلى المركّب مسند إلى الأجزاء عرفاً، فلو قيل: هذا اليوم هو المقتل، فالعرف لايرى فرقاً بين أجزائه، فإسناد المقتل إلى كلّ واحد من أجزاء اليوم حقيقةٌ عرفاً.

ولكن يمكن منع ذلك بما ذكرناه، هذا.

الأمر الثاني: في أنّ النّزاع في المشتقّ هل هو في أمر لغوي، أو أمر عقلي؟ فما يظهر من المتقدّمين هو الثاني، بخلاف المتأخّرين من الأعاظم، فإنّهم أجروا النّزاع في الأوّل، فلابدّ أوّلاً من تصوّر ذلك، ثمّ بيان الحقّ في المقام.

أمّا تصوير النّزاع في الأمر اللغويّ، فلايتصوّر إلّا أن يقال: هناك مفاهيمُ ثلاثة:

أحدها: منتزع من الذّات المتلبّس بالمبدأ فعلاً.

والثاني: أشملُ من ذلك وهو المنتزع ممّن تلبّس بالمبدأ في مقابل عدمه ولو انقضى عنه المبدأ، فله فردان: المتلبّس بالمبدأ بالفعل، المنقضي عنه المبدأ.

والثالث: أشملُ من الثاني وهو ما ينتزع عمّا يشمل ما سيتلبّس بالمبدأ أيضاً، وحينئذٍ يقال: لاشبهة في عدم وضع المشتقّ للثالث. إنّما الكلام في أنّه هل وضع للمفهوم الأوّلي ـ بحيث لو استعمل فيه وحمل على الذات المتلبّس بالفعل، كان الاستعمال حقيقيّاً، والحمل أيضاً حقيقيّاً، بخلاف ما إذا استعمل فيه وحمل على الفرد المنقضي عنه المبدأ؛ فإنّ الاستعمال حقيقي دون الحمل؛ فإنّه مجازي مثل الاستعمال فيه والحمل على ما سيتلبّس بالمبدأ، وبخلاف ما لواستعمل في غيره وحمل على مناشئ انتزاع ذلك الغير، فالاستعمال مجازيّ والحمل حقيقيّ ـ أو وضع للمفهوم الثانوي بحيث استعماله فيه وحمله على فردَيْه حقيقي، بخلاف استعماله فيه وحمله على المتلبّس فيما بعدُ: فإنّ الاستعمال حقيقي والحمل مجازي، كما أنّ استعماله في غيره مجاز، ولو كان حمل ذلك الغير على مناشئ انتزاعه حقيقةً؟

ويمكن تصوير النزاع لغويّاً بنحو آخَرَ وهو أنّا نعلم أنّ هناك مفهوماً واحداً قابلاً

للانطباق على المتلبّس بالفعل، والمنقضي عنه، والمتلبّسِ فيما بعدُ، لامفاهيمَ ثلاثةً.

ونعلم أيضاً أنّ الواضع لم يرخّص حمل ذلك المفهوم على المتلبّس في الاستقبال، ورخّص حمله على المتلبّس بالفعل، ولكن وقع النّزاع في أنّه هل رخّص الحمل على الذات المنقضي عنه المبدأ، أم لا؟ فهذا تصويرٌ ثانٍ للنزاع، والرّخصة في هذا التصوير غير داخلة في الموضوع له، بل هي من قبيل شرط الوضع.

وأمّا تقريب النزاع في الأمر العقلي: فهو أنّ فعل الواضع معلوم وهو وضع اللّفظ لأمر منتزع من الذّات والمبدأ وحيثيةِ واجديّة الذات للمبدأ، ولكن لايُعلم أنّه هل يكون منشأ انتزاع المفهوم الموضوعِ له اللّفظُ خصوصَ المتلبّس، أو هو والمنقضيَ عنه، فيرجع النّزاع حينئذٍ إلى الحمل لا الوضعِ واللّغةِ؟ والصّحيح هو الأخير.

والشاهد على ذلك أنّ النّزاع واقع في جميع اللّغات لا خصوصِ لغة العرب، وهذا أمارة على أنّه ليس النّزاع راجعاً إلى أمر لغويّ، بل هو في أمر عقلي أي حملِ اللّفظ بماله من المفهوم على الذات.

وأيضاً الشاهد عليه أنّهم ذكروا أنّ إسناد المشتقّ إلى الذّات لو كان بلحاظ حال التّلبّس، فهذا حقيقة بالاتّفاق، وهذا التعبير ينادي بما ذكرناه.

وأمّا ما أصرّ عليه المرحوم النائينيﷺ من أنّ النّزاع يكون لغويّاً لا غير، فلا يمكن المساعدة عليه.[١]

ومن الغريب أنّه ذكر أنّ تصوير النزاع عقليّاً مبنيّ على ما ذكره السّكّاكي في المجاز بأنّ جميع الاستعمالات في موارد المجازات حقيقيّة، والتصرّف في أمر عقليّ وهو الحمل بادّعاء كون الفرد من أفراد الموضوع له. ثمّ قال: إنّ المبنى فاسد، لأنّ شأن العرف ـ وهم المستعملون ـ إنّما هو تشخيص مداليل الألفاظ. وأمّا ادّعاء

---

[١] المصدر، ص ٤٧؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٩.

كون فرد من أفراد مفهومٍ غيرِ منطبق عليه حقيقةً فلا.[١]

ولا يخفى ما في ذلك من الغرابة فإنّه سدّ باب المجاز في الإسناد. على أنّه اعترف بذلك فيما مرّ من كلامه في الصّحيح والأعمّ من أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للمرتبة الكاملة منها والاستعمالُ في غيرها إنّما يكون بالادّعاء والتنزيل.

وأيضاً ذكر‌ﷺ: أنّ النزاع في المشتقّ إنّما يتصوّر كونه في الحمل إذا كانت في البين قضيّة حمليّة، وإلّا فلا.

وهذا أيضاً غريب منه؛ فإنّه ذكر في باب أنّ القضايا المتكفّلةَ لبيان الأحكام قضايا حقيقيّةٌ، أنّ موضوع الحكم فيها هو المفهوم باعتبار انطباقه على الأفراد الخارجيّة. ولا نريد من الحمل إلّا هذا؛ فإنّ هذا الحمل حمل ضمني ارتكازيّ، وهو الذي اختلف الشيخ والفارابي فيه من أنّ حمل الوصف العنواني على الذّات هل هو بالإمكان أو بالفعل؟ فلا يلزم من جعل النزاع في الحمل لا الوضعِ اختصاصُه بالقضايا الحمليّة، بل يجري في المفردات أيضاً؛ فإنّها مركّبة من الذات والوصف المحمول عليه. فالصحيح أنّ النّزاع لا يكون في اللّغة وَسَعةِ المفهوم وضيقه، بل في الجَرْي والإسناد.

الأمر الثالث: في المراد من لفظ «الحال» في كلماتهم، فقد يقال: إنّ الحال في الزّمان غير متصوّر؛ فإنّ أمره دائر بين المضيّ والاستقبال.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ الزمان الّذي يقاس به المضيّ والاستقبالُ هو الحال، فكلّ زمان بالنّسبة إلى ظرف حلوله حال، وبالنّسبة إلى ماقبله مستقبل، وبالنّسبة إلى ما بعده ماضٍ، فكلّ زمانٍ متّصفٌ بالحال والاستقبال و الماضي بالاعتبارات المذكورة، وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ المراد من الحال هل هو حال النطق الّذي هو مصطلح النحويين، أو أنّ المراد منه حال النّسبة، أو أنّ المراد منه حال التّلبّس؟ ولابدّ في

---

[١] . مختصر المعاني، ص ١٧٤.

بيان ذلك من ذكر مقدّمات:

الأولى: النّسبة بين كلّ واحد من حال النّسبة وحال التلبّس وحال النطق مع غيره عموم وخصوص مطلق.

فقد يجتمع الجميع، وهذا في صورة واحدة.

وقد يفترق الجميع مع سبق حال التلبّس عن حال النسبة السابقة عن حال النطق، أو سبق حال النّسبة عن حال التلبّس حال السابق عن حال النطق، أو مع سبق حال النطق عن حال التّلبّس السابق عن حال النسبة، أو سبق حال النطق عن حال النسبة السابقة عن حال النطق، أو مع سبق حال التلبّس عن حال النطق السابق عن حال النسبة، أو سبق حال النّسبة عن حال النطق السّابق عن حال النّسبة، فهذه صورٌ ستٌّ.

وقد يجتمع فردان منها مع الافتراق عن الآخَر كاجتماع حال النسبة وحال التّلبّس السابقين عن حال النطق، أو المسبوقين به، أو اجتماعِ حال النطق وحال التّلبّس السابقين عن حال النسبة أو المسبوقين به، أو اجتماعِ حال النطق وحال النّسبّه السابقين عن حال التّلبّس، أو المسبوقين به، فهذه صور ستّ، فهذه ثلاثَ عشرة صورةً، والأمثلة واضحة.

الثانية: قد اتّفق الكلّ في أنّ المشتقّ لو كان بلحاظ حال التّلبّس حقيقةٌ مطلقاً سواء كان التلبّس سابقاً عن حال النطق، أو مسبوقاً به، أو مجتمعاً معه، فلو اجتمع زمان النّسبة وزمان التلبّس، فالإسناد حقيقيّ عند الكلّ.

الثالثة: قد اتّفق الكلّ في عدم أخذ الزمان في الموضوع له في الأسماء لاقيداً و بنحو القيديّة، و لابنحو خروج القيد و دخول التقيّد، وإنّما الزمان بالنّسبة إلى المعاني الحَدَثيّة مثل الضرب والأكل وغيرهما ظرف لوقوع الفعل، لامأخوذ في الموضوع له، أو المستعمل فيه فيها، فليس الزمان داخلاً في معاني الصيغ المشتقّة بشيء من

النحوين، والزّمان ظرف لوقوع المبدأ فيه.

الرّابعة: قد اتّفق الكلّ في أنّ حال ألفاظ المشتقّات حال سائر أسامي الأجناس؛ فإنّ الوضع فيها عامّ، والموضوعَ له أيضاً عامّ؛ فإنّها وضعت للمفاهيم الكلّيّة، وحيثُ الإطلاق والتقييد ـ بشرط لا، أو بشرط شيء من حيث الوجود ـ غير داخلين في الموضوع له، وإنّما الحيثيّات بأجمعها مرادات المتكلّمين لا الموضوعُ لها في الألفاظ، ولا المستعملُ فيها فيها.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا ينبغي أن يكون النزاع في أمرٍ لغوي كما ذكرنا. والدليل على ذلك يظهر من المقدّمة الثالثة فتصوير النزاع بنحوٍ يكون في اللغة لايمكن إلّا بأن يقال: هل وُضع المشتقّ للذات المتلبّس في زمان الحال أو الأعمّ منه وممّا انقضى عنه في زمان الحال، فلابدّ من أخذ الزمان بأحد النحوين في الموضوع له، وقد اتّفق الكلّ على عدم أخذه في المعاني الاسميّة، وهذا بخلاف ما لو كان النزاع في الأمر العقلي وهو الحمل، فحيث إنّ معاني مبادئ المشتقّات من المعاني الحَدَثيّة، فلابدّ من وقوعها في زمانٍ مّا كما مرّ في تلك المقدّمة.

وحينئذٍ نبحث في أنّه هل يشترط في كون حمل المشتقّ ـ بماله من المعنى المرتكز ـ على الذات المتلبّس حملاً حقيقياً أن يكون الذات متلبّساً في الحال، أو لا، بل لو تلبّس وانقضى عنه المبدأ أيضاً يكون الحمل عليه حقيقيّاً؟ وهذا ظاهر من دون احتياج إلى تأمّل.

وحيث إنّ الكلّ متّفقون في كون الجَرْي حقيقةً لو كان بلحاظ حال التّلبّس، فيعلم المراد من الحال من كلامهم بوضوح، وأنّه حال النّسبة، بمعنى أنّه لو أُسند المشتقّ إلى الذّات، وكان زمان الإسناد متّحداً مع زمان التلبّس، فالإسناد حقيقيّ، ولو كان زمان الإسناد قبل زمان التلبّس، فالإسناد مجازيّ، ولو كان بعده، فهو محلّ الكلام.

تتمّة

هل يكون الزمان داخلاً في الموضوع له في الأفعال، أم لا؟ الحقّ أنّه لا. وذلك فإنّ للأفعال هيئةً ومادّةً. أمّا المادّة فلا تدلّ على أزيدَ من المعنى الحَدَثي. و أمّا الهيئة فأيضاً لاتدلّ على الزّمان؛ فإنّها وضعت للرّبط والإسناد الخاصّ الذي يكون معنى حرفياً؛ فإنّ هيئة الأمر تدلّ على بعث المولى العبدَ نحوَ ما يدلّ عليه المبدأ، وهيئةَ الماضي تدلّ على المضيّ والمفروغيّة عن وقوع المادّة، و هيئةَ المضارع غير المقارن لـ «سوف» و «س» تدلّ على نشوء المبدأ عن الذات، والمقارنِ لهما تدلّ على ترقّب ذلك. وأمر الزّمان خارج عن حقيقة كلّ من ذلك.

نعم، حيث إنّ المبدأ أمر حدثي وهو من الزمانيّات، فلابدّ من وقوعه في زمانٍ مّا، وهذا خارج عن المتنازع فيه.

و ممّا يدلّ على ما ذكرناه استعمال هيئة الفعل في المفاهيم البسيطة والمجرّدة الّتي لا يعقل وقوعها في الزمان، مثل «كان الله ولم يكن معه شيء» فإنّه لم يكن زمان أيضاً، ومثل «قد مضى الزّمان» فإنّه ليس للزمان زمان. على أنّه لو كان زمان الماضي داخلاً في مدلول هيئة الماضي، لما جاز القول بأنّه يجيء زيد وقد ضَرَب إلّا إذا كان الضرب واقعاً منه قبل زمان النطق ولو كان زمان الاستقبال أو الحال داخلاً في مفهوم المضارع، لما جاز القول بأنّه رأيت زيداً يضرب. وكلاهما كماترى، فالصحيح عدم دخالة الزمان في مداليل هيئات الأفعال.

بساطة المشتقّ

الأمر الرّابع: في بساطة مدلول المشتقّ وعدمها. فنقول في تحقيق المراد من ذلك: إنّ المراد من مدلول المشتقّ مدلوله بهيئته لابمادّته ـ كما هو واضح ـ ولا بهما معاً؛

فإنّه لاشبهة في كون مدلول المشتقّ بمادّته وهيئته مركّباً، فالبحث في أنّه هل يكون مدلول هيئة صيغ المشتقّات بسيطاً، أم مركّباً؟

والمركّب يتصوّر على أقسام ثلاثة: المركّب الحقيقي، والمركّب الاعتباري الّذي يكون بالتعمّل العقلي مركّباً، والمركّب باعتبار تركّب منشأ انتزاعه وإن كان هو بسيطاً بحسب ذاته.

وحينئذٍ نقول: إنّ مدلول هيئة المشتقّات لا يكون من القسم الأوّل من المركّب، ولا من القسم الثاني منه، بل هو من القسم الثالث، وأنّه بسيط في نفسه، والتركّب إنّما يكون في منشأ انتزاعه.

ويكفينا في الاستدلال على ذلك دعوى التبادر؛ فإنّ المتبادر من هيئة المشتقّات مفهوم بسيط منتزع من حيث واجديّة الذات للمبدأ، ولا يكون المبدأ داخلاً في ذلك، ولا الذاتُ ولا النّسبةُ بينهما.

ويمكن الاستدلال على ذلك عقلاً أيضاً، فنقول: التركّب المتوهَّم في المدلول إنّما ينشأ من تصوّر أخذ المبدأ، أو النّسبة، أو الذّات على سبيل منع الخلوّ في ذلك، ولايكون المبدأ داخلاً في مدلول الهيئة؛ للزوم الاستغناء عن تعدّد الدّالّ في مقام تفهيم الواجد للمبدأ. فالعلم غير مأخوذ في هيئة العالم، وإلّا لكان هذه المادّة تخطر إلى الذهن مرّتين، وهذا كما ترى.

وهكذا لا تكون النّسبة أيضاً داخلة في ذلك؛ فإنّه لا معنى لدخول مفهوم النّسبة في ذلك. وأمّا واقع النّسبة فأيضاً غير داخل فيه؛ للزوم عدم إمكان حمل المشتقّ على الذّات؛ فإنّ النّسبة أمر تعلّقي ومعنى حرفي ربطيّ لا يعقل حمل ما كان مشتملاً على هذا الأمر على المفهوم الاستقلالي، مضافاً إلى لزوم خطور النسبتين في مقام الحمل إلى الذّهن، كما لايخفى، مضافاً إلى لزوم كون المشتقّات من قبيل متكثّر المعنى، وهذا خلاف ما اتّفقوا عليه، هذا.

وقد أفاد المرحوم النائينيؒ في مقام عدم أخذ النّسبة في مدلول هيئات المشتقّات بوجهين آخَرين:

أحدهما: لزوم أخذ الذات فيها أيضاً؛ فإنّ النّسبة لاتعقل بدون المنتسب، فلو أُخذت النسبة في المدلول، يلزم أخذ طرفيها فيه أيضاً.

ثانيهما: يلزم كون المشتقّات مبنيّةً لو أُخذت النسبة في مدلولها، لحصول الشبه الافتقاري بالحروف؛ فإنّ النّسبة مفتقرة إلى المنتسب.[1]

وكلا الوجهين محلّ خَدْش وإشكال:

أمّا الأوّل: فمسألة عدم انفكاك تصوّر النّسبة عن تصوّر المنتسب مسلّمة لكن أين هذا من عدم إمكان جعل اللّفظ لخصوص النسبة بدون طرفَيها؟ وقد وقع مثل ذلك في الأفعال؛ فإنّ هيئة الأفعال وضعت للدّلالة على النّسبة، والحالُ أنّ المنتسب يخطر بسبب دالّ آخَرَ غيرِ الهيئة.

وأمّا الثاني: فالبناء والإعراب أمران اعتباريان اعتبرهما النحويّون، و هذا لايرتبط بكيفيّة الموضوع له في الكلمات أبداً.

وهكذا لا يكون الذات أيضاً داخلاً في الموضوع له في هيئات المشتقّات، وذلك ـ مضافاً إلى لزوم خطور الذّات مرّتين إلى الذهن في مقام حمل المشتقّ على الذّات ـ أنّ دخل الذات في المدلول يتصوّر على أنحاء: أخذِ مفهوم «الشيء» فيه، أو مصداقِه معيّناً، أو جميعِ مصاديقه على الاستيعاب، أو كلِّ واحد من المصاديق على البدل.

لا سبيل إلى الأوّل ولا إلى الرابع، وهذا واضح.

وأمّا على الثاني والثالث فبعد لزوم كون وضع المشتقّات من قبيل الوضع العامّ

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٤٨؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٦٥.

والموضوع له الخاصّ يلزم حمل الشيء على نفسه، فلو أُخذ زيد بأيّ نحو في مدلول هيئة «القائم»، يلزم حمل زيد على زيد في «زيد قائم» لاسترة غبار.

على أنّه يلزم دخول النّسبة في ذلك أيضاً؛ لأنّ توهّم دخول الذات في المشتقّ ليس إلّا خطورَ الذات والمبدأ والرّبط بينهما إلى الذهن عند سماع اللفظ المشتقّ، فلو استدعى ذلك دخول الذات في المدلول، فليستدعِ دخول النّسبة فيه أيضاً، وحينئذٍ يلزم ما ذكرناه من التالي الفاسد وهو عدم إمكان حمل المشتقّ على الذات؛ لعدم إمكان حمل المعنى الربطيّ على المعنى الاستقلالي.

وفساد هذا التوهّم ظهر ممّا مرّ؛ فإنّ خطور المبدأ والذّات والرّبط إنّما يكون من جهة أنّها صارت منشأ لانتزاع الوصف، وهذا لايضرّ ببساطة مفهوم ذلك الوصف، فالمشتقّ مفهوم بسيط منتزع من حيث واجديّة الذات للمبدأ، فمنشأ انتزاعه مركّب لا محالة.

الأمر الخامس: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه. الصحيح في الفرق بينهما ما يقال من أنّ المشتقّ أُخذ لابشرط، بخلاف المبدأ فإنّه أُخذ بشرط لا. والمراد من ذلك أنّ المشتقّ أُخذ لا بشرط الحمل، والمبدأ أُخذ بشرط عدم الحمل، لا كما توهّم صاحب الفصول ﴿قدّه﴾[1].

والسرّ في ذلك عُلم في طيّ بياناتنا السّابقة؛ فإنّ المصحّح للحمل الاتّحاد من جهة والمغايرة من جهة سواء كان الحمل بلحاظ الاتّحاد في الحقيقة والمفهوم الّذي يسمّى بالحمل الأوّلي الذاتي، أو كان بلحاظ الاتّحاد في الوجود الّذي يعبّر عنه بالحمل الشائع الصناعي.

و لافرق في الأخير بين ما كان الحمل بنحو الهوهويّة الّذي يسمّى بالحمل

---

[1] . الفصول الغرويّة، ص ٥٠.

المواطاتي، أو ذي هويّة الّذي يعبّر عنه بالحمل الاشتقاقي.

وهذا المصحّح إنّما يكون موجوداً فيما إذا انتزع الوصف من حيثيّة واجديّة شيء ـ وهو الذات ـ لشيء آخَرَ وهو المبدأ. فلو كنّا حملنا المبدأ على الذات، لكان الحمل بنحو ذي هو، بخلاف حمل هذا الأمر المنتزع؛ فإنّه بنحو هو هو كما لا يخفى.

وأمّا حمل المبدأ على الذات بماله من المعنى المبدئيّ، فغير جائز؛ لعدم وجود اتّحاد في البين بينهما، كما لا يخفى.

ومن هنا علم الفرق بين الصيغ المشتقّة إلّا الاسميّة وسائر الصيغ المشتقّة من الأفعال والمصادر؛ فإنّ حال المصادر حال المبادئ وقد مرّ بيانه.

وأمّا الأفعال، فإنّها مركّبة من الهيئة والمادّة، والمادّة تدلّ على المعنى الحَدَثي المدلول للمبدأ، والهيئة تدلّ على مجرّد الإسناد والربط الذي هو مفاد المعنى الحرفي بين المبدأ والذّات، وشيء منهما غير قابل للحمل على الذّات، كما هو أوضحُ من أن يخفى.

إذا عرفت ما تلونا عليك من المقدّمات، فالحقّ أنّ الجَرْي إنّما يكون حقيقةً لو كان بلحاظ حال التلبّس بخلاف غيره، وذلك من جهة أنّ مداليل الصيغ المشتقّة ـ حسَبَ ما ذكرناه ـ أُمور بسيطة منتزعة عن حيثيّة واجديّة الذات للمبدأ المعبّر عنه بكلمة «ذو»[1] فمنشأ انتزاع ذلك مركّب من هذه الأُمور الثلاثة.

ولا شبهة في أنّ كلّاً من ذلك حقيقة في صورة فعليّته كما مرّ أيضاً من أنّه لاخلاف ولا إشكال في اعتبار فعليّة التلبّس في كون الحمل على نحو الحقيقة لو كان الوصف منتزعاً عن مرحلة شيئية الشيء.

وأيضاً لاشبهة في أنّ هذا الأمر المنتزع ليس منتزعاً عن مفاهيم هذه الأُمور؛

---

[1] . على الحكاية.

فإنّ مفهوم «زيد» ليس به «ضارب» بل هو منتزع من مرحلة وجودات ذلك، فحينئذٍ ما هو داخل في انتزاع وصف الضّارب ـ مثلاً ـ إنّما يكون وجودَ الذات ووجودَ الضّرب، فلو كان الذات متلبّساً بالضرب فعلاً، يصحّ انتزاع ذلك الوصف، وأمّا لو لم يكن الوصف موجوداً فعلاً ـ سواء لم يتلبّس الذات به أصلاً، أو تلبّس به وانقضى عنه ـ فما هو منشأ للانتزاع؟ وهل هذا إلّا كفرض انتزاع الوصف ولو لم يكن الذّات موجوداً فعلاً أيضاً؟ فعنوان «ذو ضَرْبٍ» لا ينتزع إلّا عن حيثيّة واجديّة الذات الموجود للضرب الموجود، فلو انقضى الضرب عن الذات، فلا يعقل انتزاع هذا المفهوم عنه.

وبعبارة أُخرى: لو صحّ انتزاع الوصف عن الذات والوصف المنقضي عن الذات ـ كما يصحّ انتزاعه عن الوصف و الذات المتلبّس به ـ يلزم انتزاع الوصف من حيثيّة واجديّة الذّات للمبدأ، وعدمها، وهذا خلف.

وبعبارة ثالثة: لاشبهة في أنّ انتزاع الوصف في جميع الموارد على و تيرة واحدة، و نهج فارد، فلو كان الذات متلبّساً فعلاً بضدّما كان متلبّساً به سابقاً وانقضى عنه ـ كما لو تلبّس بالسواد بعد ما كان متلبّساً بالبياض، فلا شبهة في صحّة انتزاع وصف الأسود؛ لأنّ مناشئه موجودة، فلو صحّ انتزاع وصف السّواد أيضاً ـ يلزم انتزاع وصفين متضادّين في آنٍ واحد، وهذا خلف.

لايقال: هذا إنّما يصحّ لو كان الدّاخل في منشأ الانتزاع خصوصَ فعليّة المبدأ، وأمّا لو كان قابليَّتَه للوجود، فلا يتمّ ما ذكر؛ فإنّ هذا العنوان موجود فعلاً، والوصف المنتزع عن الواجديّة لذلك قابل للجَرْي على المتلبّس به والمنقضي عنه، كما لا يخفى.

لأنّا نقول: هذا تصرّف في المبدأ والنّزاع فيما لو أُخذ المبدأ بظاهره في منشأ الانتزاع.

على أنّه على فرض هذا التّصرّف فالذات المنقضي عنه الضّرب الفعلي يكون متلبّساً بقابليّته له، فحمل المنتزع عن واجد هذا العنوان على الذات يكون حملاً على المتلبّس بالفعل ولا نزاع فيه، والكلام في جواز حمل ما هو المنتزع عن حيثيّة واجديّة الذات للمبدأ على ما لم يكن واجداً له فعلاً ولكن كان واجداً له سابقاً وانقضى عنه، وذكرنا عدمه؛ للزوم انتزاع الوصف من حيثيّة الواجديّة وعدمها، وهذا خلف.

ومن هنا يعلم ـ لِمّاً ـ عدمُ جواز اجتماع الأوصاف المماثلة أو المتضادّة في شيء واحد، فالنقطة الواحدة لا تكون أسودَ و أبيضَ، وذلك لعدم قابليّة منشأ انتزاعهما لاجتماع منشأ انتزاعهما؛ فإنّ وجود الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه، بخلاف الأوصاف المتخالفة، وظهر وجهه. وهكذا يعلم صحّة سلب اللّفظ عن الذات المنقضي عنه المبدأ.

وهذا أشرف الاستدلالات الّتي يمكن أن يستدلّ بها في المقام.

والسرّ في ذلك أنّ النّزاع ـ كما ذكرنا ـ إنّما هو في الحمل، لا في اللّغة، ولذا هذا البيان أحسنُ في مقام إقامة البرهان.

نعم، قد يستدلّ على ذلك بصحّة السّلب ولزوم اتّصاف شيء واحد بأوصاف متضادّة، وهذا خلف، ولا بأس بذلك.

و هذا الطريق من الاستدلال أنسبُ بما لو كان البحث في اللّغة والاستعمال، دون ما كان في الأمر العقلي والإسناد، و إلّا فعلى ما ذكرناه أيضاً يصحّ الاستدلال بذلك؛ فإنّ صحّة سلب اللفظ ـ بماله من المعنى البسيط المرتكز ـ عن الذات الفاقد للمبدأ بعد ما كان واجداً له علامة المجاز في الحمل و إن لم يكن مجازاً.

فالمتحصّل ممّا مرّ أنّه مع بقاء المبدأ على مفهومه الأصلي وعدم تغيّره عمّا هو له لا يعقل انتزاع مفهوم إلّا من خصوص الذّات المتلبّس بالمبدأ بالفعل.

فما ذكرناه سابقاً في المقدّمات ـ من تصوير وقوع النّزاع في الأمر اللّغوي بأنّ هناك مفاهيمَ ثلاثةً، و أنّ الاختلاف في وضع اللّفظ للمفهوم الأضيق أو الأوسط بعد الاتّفاق في طرف الموضوع والمسلوب عنه دون المسلوب كما هو ظاهر، و دون السّلب كما أفاده صاحب «الكفاية» فإنّ السّلب أمر ربطيّ ومعنى حرفيّ لايتصوّر الإطلاق والتقييد فيه.

وبذلك ظهر دفع الإشكال ـ الوارد في علاميّة صحّة السّلب ـ المذكور في «الكفاية» بذلك؛ فإنّ صحّة سلب اللفظ ـ بما له من المعنى البسيط المرتكز ـ عن الذات الفاقد للمبدأ بعد ما كان واجداً له علامة المجاز في الحمل و إن لم يكن مجازاً في الكلمة والمادّة على هذا سائر الاستدلالات.

ومن هنا يتبيّن أنّه في مورد سلب اللفظ ـ بما له من المعنى البسيط ـ عن الذات لابدّ وأن يؤخذ في الاتّفاق على عدم وضعه للمفهوم الأوسع[1] ـ غير صحيح؛ لعدم تعقّل أزيدَ من مفهوم واحد في المقام حتّى يقع الكلام في تعيين الموضوع له من بين المفاهيم.

نعم، لو بنينا على ذلك وتصوّرنا انتزاع المفاهيم الثلاثة من حيثيّة واجديّة الذات للمبدأ، فالتبادر وصحّة السّلب وارتكاز لزوم التضادّ تدلّ على وضع اللفظ لخصوص المفهوم المتلبّس بالفعل، لا للذات المتلبّس؛ لعدم خصوصيّة الموضوع له كما هو ظاهر وإن وقع في بعض الكلمات ذلك.

وأمّا على ما ذكرناه أخيراً في تلك المقدّمة في تصوير النزاع ـ من أنّه هناك ليس إلّا مفهوم واحد، واللّفظ موضوع لذلك المفهوم، غاية الأمر اشترط الواضع عدم حمل ذلك اللّفظ بما له من المفهوم على ما لم يتلبّس بعدُ، لكن وقع الاختلاف في

---

[1] هذا خبر لقوله: فما ذكرناه.

اشتراطه ذلك فيما انقضى عنه المبدأ أيضاً ـ فالحكم فيه وما بنينا عليه سواء.

نعم، على ما ذكرنا في موارد الحمل على غير المتلبّس بالفعل الاستعمالُ حقيقي بخلاف الحمل، فإنّه مجازيّ. و أمّا على هذا القول فالاستعمال أيضاً كالحمل مجازيّ، فالاختلاف بين القولين في كون الاستعمال حقيقيّاً، أم مجازيّاً؛ لمخالفته لاشتراط الواضع، وهذا الاختلاف لا تظهر به ثمرة.

على أنّ القول باشتراط الواضع تخرّص على الغيب، فمن أين علم هذا الاشتراط؟

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّه ليس هنا إلّا مفهوم بسيط واحد منتزع من حيث واجديّة الذات للمبدأ وهو المعبّر عنه بـ«ذو» والمشتقُّ موضوع لذلك المفهوم، وحمله على غير الذات المتلبّس بالفعل حمل على غير منشأ انتزاعه وهو مجاز وإن كان الاستعمال فيه حقيقيّاً، ولو تنزّلنا عن ذلك و بنينا على إمكان تصوير المفاهيم الثلاثة، فالأمر أيضاً كذلك؛ فإنّ الموضوع له هو المفهوم المنتزع عن خصوص الذات المتلبّس فعلاً[1].

نعم، على هذا القول استعمال اللفظ في المفهومين الأشملين استعمال مجازيّ وإن كان الحمل على مناشئهما حقيقيّاً، بخلاف استعماله في المفهوم الأضيق؛ فإنّه حقيقي وإن كان حمله على غير منشئه مجازيّاً كما ذكرناه، هذا.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: لايخفى عدم الإلزام في شيء من موارد استعمال اللفظ المشتقّ لا بالمجاز في الكلمة، ولا بالمجاز في الحمل؛ فإنّه كلّما استعمل اللفظ في مورد انقضاء المبدأ

---

[1] . كفاية الأصول، ج ١، ص ٦٩.

عن الذّات يمكن أن يستعمل بلحاظ حال تلبّسه به، هذا على ما ذكروه من كون النزاع في اللّغة، وعلى الصّحيح أيضاً الأمر كذلك؛ فإنّه يمكن أن يحمل اللّفظ بماله من المعنى البسيط على فرده الحقيقيّ وهو المتلبّس في موطن تلبّسه، فلا ملزم لارتكاب المجاز أبداً.

ويتفرّع على هذا أُمور:

منها: بطلان استدلال القائلين بالأعمّ بدعوى أنّ الغالب في الاستعمالات في اللفظ المشتقّ استعماله فيما انقضى عنه، وحكمة الوضع تقتضي الوضع لما هو أهمُّ فائدةً وأكثرُ استعمالاً وهو الأعمّ.

ووجه البطلان ـ بعد الإغماض عن أنّ هذا إثبات اللّغة بالترجيح لو كان النّزاع في اللّغة كما هو ظاهر كلامه ـ ما ذكرناه من أنّه ما استعمل اللّفظ في الذات المنقضي عنه المبدأ من دون لحاظ حال التلبّس في مورد فضلاً عن كونه في أكثر موارد الاستعمالات، ففي مثل آية ﴿وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ﴾[1] معناه الذات المتلبّس بالسرقة في موطن تلبّسه بها حكمه كذا.

ومنها: بطلان استدلالهم أيضاً بالآية الكريمة ﴿لا يَنالُ عَهْدِى ٱلظّالِمِينَ﴾[2] وظهر وجه بطلانه.

ومنها: بطلان استدلالهم أيضاً بلزوم انفكاك الحكم عن موضوعه في آية السرقة و الزنى[3] وأمثال ذلك لولم يكن اللفظ موضوعاً للأعمّ.

ووجه البطلان أنّه في الآيتين وأمثالهما حدوثُ الوصف موضوع لحدوث الحكم وبقائه، فحدوث السارقيّة في موطن التلبّس بالسّرقة موضوع لوجوب قطع اليد

---

[1] . المائدة (٥): ٣٨.

[2] . البقرة (٢): ١٢٤.

[3] . النور (٢٤): ٢.

حدوثاً وبقاء. و حينئذٍ ـ على ما ذكرناه من كون المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس ـ فلو كان موضوعاً لحكم حدوثاً وبقاءً، فعدم ثبوت الحكم بعدالانقضاء أيضاً تخلّف للحكم عن موضوعه.

ومن هنا تبيّن حكم ما لو لم يكن الوصف دخيلاً في الحكم أصلاً، بل أُخذ في الموضوع على نحو المعرّفيّة فقط، وما لو كان داخلاً فيه على نحوٍ دار حدوث الحكم مدارَ حدوث الوصف، وبقاؤه مدار بقائه.

ومنها: بطلان ما قيل من أنّه لابدّ من القول بالوضع للأعمّ في بعض هيئات الصيغ المشتقّة مثل اسم الآلة كمفتاح وصيغة المبالغة كضرّاب، وبعضِ موارد اسم المفعول كمقتول زيدٍ، فإنّ استعمال هذه الصيغ في موارد الانقضاء صحيح بلا عناية، فلابدّ من الالتزام بوضعها للأعمّ.

وأجاب عن ذلك صاحب الكفاية ﷺ وتبعه جماعة من المحقّقين وسبقه عدّة منهم (قدّست أسرارهم) من أنّ في هذه الموارد تصرّفاً في المادّة بنحو المجاز في الكلمة، وإلّا فالهيئة استعملت وأُسندت على حقيقتها، ففي اسم الآلة تجوّز في المادّة بالآليّة لها، كما أنّ في موارد استعمال مثل العطّار والنّجّار وغير ذلك تجوّزاً فيها بالحرفة، وغير ذلك من الموارد.[1]

ولكنّ الصحيح عدم التصرّف في بعضها كاسم الآلة ـ مثلاً ـ لا في الهيئة ولا في المادّة؛ فإنّ الاستعمال في كلتيهما يكون بلاعناية، بل الآليّة ونحوها من أنحاء الواجديّة؛ فإنّ الذات واجد للمبدأ في جميع الصيغ المشتقّة الاسميّة، غاية الأمر على أنحاء، ففي اسم الآلة على نحو الآليّة.

وأمّا في البعض الآخر ـ وهو ما كان المبدأ المذكور في المشتقّ أمراً جامداً

---

[1] . كفاية الأصول، ج ١، ص ٧٣.

لاحدثيّاً كالحدّاد مثلاً، أو الخيّاط، أو الخبّاز وهكذا ـ فلابدّ من إشراب معنى حدثيّ في المادّة كصنع الحديد أو بيعه. وعلى هذا القياس.

ومن هنا يعلم أنّ المفهوم في جميع موارد الصيغ المشتقّة منتزع عن حيث الواجديّة ولكنّ الواجديّة على أنحاء: المُعَدِّية كما في اسم الآلة، والصادريّة والمصدريّة كما في اسم الفاعل مثل الضارب والمتكلّم، و هكذا في كلّ مشتقٍّ نحوٌ من الواجديّة، فمدلول المبدأ في جميع مواردها أمر واحد ثابت.

الثاني: أنّ ملاك الحمل هو الاتّحاد من جهة والاختلاف من جهة كما مرّ، والمشتقّ هو المفهوم المنتزع من حيث واجديّة شيء لشيء، فلابدّ من تحقّق الملاك بين المشتقّ والذّات فقد يكونان موجودين بوجود واحد كـ «زيد ضارب» فالاتّحاد والاختلاف كلاهما موجود كما هو ظاهر.

وقد يكونان متّحدين في الوجود، بمعنى أنّ هناك وجوداً واحداً كـ «الله عالم» ولكنّ التغاير بحسب المفهوم كافٍ في كونه مصحّحاً للحمل.

وقد يكونان متّحدين بحسب المفهوم أيضاً كحمل الشيء على نفسه و الحدّ على النوع، فحينئذٍ لابدّ من رعاية المصحّح للحمل من وجود نحو اختلاف ولو بالتعمّل العقلي كالإجمال والتفصيل مثلاً في الثاني وغير ذلك فيما يمكن أن يرد كذلك، والحمد لله ربّ العالمين.

الأوامر

والمهمّ هنا البحث في معنى الأمر بحسب الهيئة إلّا أنّه قد جرى بناؤهم على البحث عنه بحسب المادّة أوّلاً، ويقع الكلام في ذلك في مقامات أربعة:

أمّا الأوّل، فقيل: للفظ الأمر معانٍ، وذكر لكلّ واحد منها أمثلة، منها: الطّلب، والشيء، والفعل، والشأن، والأمر العجيب، والغاية، والشغل.

وقد أفاد صاحب «الكفاية» أنّ ذكر بعضها معنىً لذلك من باب اشتباه المفهوم بالمصداق؛ فإنّ المستعمل فيه في «جئت لأمرٍ كذا» ليس مفهومَ الغاية، حتّى يقال: إنّها إحدى معاني لفظ الأمر، بل هو مصداق ذلك.[1]

والحقّ موافق لما ذكره مع تغيير في العبارة؛ فإنّها موهمة خلاف المقصود.

بيان ذلك: أنّه ذكرنا غير مرّة أنّ المستعمل فيه في جميع أسامي الأجناس ليس المصاديقَ الخارجيّة، بل إنّه مفهوم منطبق عليها، وأنّها مرادات المتكلّمين، واللفظ يجعل آلةً لإخطار معناه الكلّي ومفهومِه الطبيعي دائماً، ويحمل حملاً قلبيّاً ارتكازياً ضمنيّاً على المصاديق، فالمصداق لا يكون موضوعاً له اللّفظُ.

---

[1] المصدر، ص ٨٩.

وأيضاً قد يكون مصداق واحد محلاًّ لانطباق عناوينَ عليه مثل زيد؛ فإنّه مصداق للإنسان والشجاع مثلاً والقائم وهكذا، ولكن لو قيل: «زيد إنسان» استُعمل لفظ «إنسان» في معناه الكلّي من حيث انطباقه على زيد، ولا يكون ناظراً إلى سائر المفاهيم أبداً، فتوهّم أنّ الإنسان استعمل في العالم ـ مثلاً ـ كما ترى.

نعم، قد يعلم من قرائن المقام أو القرائن اللفظيّة أنّ زيداً عالم أيضاً، ولكن أين هذا من المستعمل فيه في لفظ الإنسان؟ فاجتماع عنوانين على معنون واحد لايوجب في مقام الاستعمال أن يكون أحدهما مستعملاً في الآخر.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ بعض ما ذكر من معاني لفظ الأمر من باب اشتباه ما يفهم من اللّفظ بالمستعمل فيه اللّفظُ؛ فإنّ الغاية في مثال «جئت لأمر كذا» ليست مستعملاً فيها لفظُ الأمر، بل تعلم من حرف اللام الدّالّ عليها، بل إنّه استعمل في معناه وهو الشيء مثلاً أو الفعل.

نعم، المصداق الخارجيّ يكون معنوناً بعنوانين: معنى الأمر، والغاية، وهذا لايوجب استعمال الأمر فيها كما ذكرنا، وهكذا في ﴿وَلَمّا جاءَ أَمْرُنا﴾ إلى آخره، ما استُعمل اللّفظ إلّا في معناه. و كونُ المصداق معجباً يعلم من القرائن واجتماع العنوانين فيه لا يوجب استعمال أحدهما في الآخر، وعلى هذا القياسُ في بعضها الآخر.

وهذا مراد صاحب الكفاية﴿﴾ لا ما توهّمه العبارة فإنّ المصداق ليس مستعملاً فيه، اللفظُ كما ذكرناه وأسلفناه عديداً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مراده﴿﴾ من المصداق هو الواقع، بمعنى أنّ الأمر هو واقع التعجّب أو الغرض الذي يفهم ذلك من المقام في الأوّل ومن اللام في الثاني، لامستعمل في مفهومهما، وهذا لا ينافي استعمال لفظ الأمر في معناه الأصلي وهو الشيء أو غير ذلك، وحينئذٍ لايكون مسامحة في التعبير أيضاً.

والحقّ في المقام أنّ لفظ الأمر حقيقة في الاربعة وهي: الطلب، والشيء، والشأن، والفعل. وأمّا في غير ذلك فلا. هذا في مفرد لفظ الأمر. وأمّا غيرُه من التثنية والجمع فلا يُعهد في الأخيرين. وأمّا الأوّلان فقيل: إنّ الأوّل منهما يجمع على الأوامر بخلاف الثاني؛ فإنّه يجمع على الأُمور.

وأمّا الثاني، فالمتبادر من إطلاق لفظ الأمر بمعنى الطّلب صدوره من العالي لاغيره كما أنّه لايتبادر منه صدوره عن استعلاء، فالأقوال الأُخر ـ مثل أخذهما في المفهوم، أو أخذ أحدهما، أو الثاني فقط ـ ضعيفة.

وأمّا الثالث، فإنّ المتبادر من إطلاق الأمر هو الوجوب. ويؤيّد ذلك قوله صلى الله عليه وآله لبريرة ـ بعد قوله: أتأمرني يا رسول الله ـ: «لا، بل إنّما أنا شافع».

وأمّا الرّابع، فإنّ الموضوع له في مادّة الأمر ـ من أنّه مفهوم الطّلب، أو مصداقه إنشائيّاً أو حقيقيّاً ـ يعلم من البحث في معنى صيغة الأمر، فانتظر.

وأمّا الكلام في معنى هيئة «افعل» و«ليفعل» وما في معناها، فلابدّ من التوجّه إلى أُمور:

الأوّل: أنّ لجميع الصّيغ المشتقّة ـ اسميّةً أو فعليّة ـ هيئةً ومادّةً، والمادّة وضعت للطبيعة المهملة الكلّيّة على ما بيّنّاه سابقاً. والهيئة في الصيغ المشتقّة الاسميّة وضعت للمفهوم البسيط المنتزع عن الذات باعتبار واجديّته للمبدأ المعبّر عنه بكلمة «ذو»[١] وهذا مفهوم اسميّ، كما لايخفى.

وأمّا الهيئة في الصيغ المشتقّة الفعليّة، فوضعت للدّلالة على المعنى النّسبيّ الرّبطيّ الخاصّ بين المادّة وفاعلٍ مّا وهو النّسبة المُضيّة في الماضي و النشوئيّة في المضارع على ما بيّنّا من دون أخذ الزّمان في شيء منهما.

---

[١] . على الحكاية.

الثاني: أنّ لصيغة «افعل» و«ليفعل» أيضاً مادّةً وهيئةً. أمّا المادّة، فقد مرّ بيانها. وأمّا هيئة ذلك، فقد وضعت للدّلالة على أن نشوء المبدأ واقع في محلّ بعث الباعث، وهذا يعلم من كلمة «لِ» في الأمر الغائب، ومن الهيئة المخصوصة في صيغة الأمر، ولافرق في ذلك بين وقوع البعث قبل زمان النطق، أو بعده، أو حاله.

نعم، قد يكون استعمال تلك الهيئة في ذلك المعنى بداعي البعث أيضاً. وقد يكون بداعي الحكاية، ففي الأوّل لا يتصوّر استعما لها فيما قبل زمان النطق، بل في نفس زمان النطق حقيقةً؛ لعدم تصوّر وقوع الغاية قبل ذي الغاية، ولاحينَها حقيقةً، فلو قال: «اضرب» وكان بداعي البعث، يستعمل الهيئة للدّلالة على أنّ مادّة ضرْب وقعت في محلّ البعث بداعي البعث في مستقبل حال النطق و هذا لا ينافي كونه فوريّاً عرفاً، كما لا يخفى.

معنى البعث

الثالث: في معنى البعث.

الأُمور المتصوَّرة قد تكون من قبيل الأُمور الحقيقيّة كالضرب، وأُخرى من قبيل الأُمور الانتزاعيّة كالفوقيّة. وثالثةً من قبيل الأُمور الاعتباريّة كالملكيّة وفي جميع الموارد قد تتحقّق هذه الأُمور مباشرةً كالرؤية للعين نفسها لا لأعصاب المخّ، و قد تتحقّق تسبيباً وبالآلة كالخياطة مثلاً فإنّها فعل تسبيبيّ لا مباشريّ.

والبعث والزّجر من الأُمور الحقيقيّة التسبيبيّة كالترغيب والتنفير سواء كانا بسبب فعل من الأفعال الخارجيّه، أو بسبب القول.

وأمّا صيغة «افعل» و ما في معناها، فتستعمل لإحداث المبعوثيّة للمخاطب، ولذا تتّصف بالبعث، وإلّا فليس معناها بالبعث في شيء كما لا يخفى، بل بما أنّ الغرض من التكلّم بها هو الانبعاث ولذا تتّصف بذلك. كيف؟ والبعث من المعاني الاسميّة،

ولا يمكن وضع الحرف ـ وهى هيئة الأمر ـ له، كما لا يخفى.

هذا، فالصحيح في مقام التعبير عن الموضوع له في هيئة الأمر هو النّسبة البعثيّة.

مختار صاحب الكفاية في مدلول الهيئة

ملخّص مرامه‌ﷺ أنّ المفاهيم على ثلاثة أقسام:

قسم منها: لو وقع معروضاً للوجود لم يُعْرَض إلّا للوجودات التكوينيّة، فله مصاديقُ تكوينيّة محضة كمفهوم الإنسان.

وقسم منها: لا يتحقّق إلّا اعتباراً وبناءً كمفهوم الفوقيّة؛ فإنّ وجوده يكون بالاعتبار بوجود منشأ انتزاعه، وإلّا فليس له وجود مستقلّ.

وقسم منها: له مصاديقُ تكوينيّة، وله مصاديقُ شرعيّة، فكما أنّه يكون معروضاً للوجود تكويناً، كذلك يكون معروضاً للوجود اعتباراً.

ومن هذا القسم مفهوم الطلب؛ فإنّ له وجوداً حقيقيّاً هو قائم بالنّفس، وله وجوداً اعتبارياً يعتبره العقلاء بإنشائه كما في اعتبار الملكيّة بإنشائه، غاية الأمر أنّ الملكيّة مدلولة مادّة اللّفظ بخلاف الطلب فإنّه مدلول الهيئة، فهيئة «افعل» وما في معناها تكون موضوعة للمصاديق الإنشائيّة للطلب، لا مفهومِ الطّلب، ولا لمصاديقه الجدّيّة. هذا، وبما أنّ مفهوم الإرادة ومفهوم الطّلب متّحدان فلهما أيضاً مصداق جدّي واعتباريّ، غاية الأمر أنّ المنصرَف إليه فيها هو الجدّي؛ بخلافه فيه فإنّه الاعتباري، ولذا نقول: إنّ هيئة «افعل» ومافي معناها وضعت للمصداق الإنشائي للطلب والإرادة، هذا.[1]

وفيه **أوّلاً:** لا نسلّم اتّحاد الطلب والإرادة.

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٠٢.

وثانياً: لا نسلّم وجود مفاهيمَ لها مصداق تكويني ومصداق تشريعي.

سلّمنا لكنّ الطلب الإنشائي غير متصوّر؛ فإنّ الطلب هو أمر حقيقي خارجيّ. وأمّا الطلب المُنشأ بالقول فلا يفهم له معنىً، والطّلب أمر حقيقي له خارج وهو إيجاد مقدّمة بداعي التوصّل إلى ذيها، فمن يسعى بداعي الظفر على الماء ـ مثلاً ـ يطلب الماء فإنّه يوجِد مقدّمة بداعي التوصّل إليه، وهكذا من يسعى في القراءة والدّراسة بداعي التوصّل إلى المراتب العالية من العلم، يطلب العلم، فهو طالب العلم، ومن هذا القبيل مَن يستعمل صيغة «افعل» بداعي أن يأتي عبدُه بمطلوبه، فهو يطلب ذلك الشيء فإنّه يوجد الصيغة بداعي التوصّل إلى مطلوبه.

وأيضاً الإرادة الإنشائيّة أيضاً غير معقولة، والإرادة عبارة عن هيجان النّفس نحوَ الفعل، وعبارة أُخرى عن الاختيار، فالفعل الإرادي هو ما يحصل عن اختيار، وإلّا فالإرادة الحقيقيّة ـ بمعنى الطّلب الحقيقي الواقع في النّفس وهو الشّوق النفساني على ما في الكفاية[1] ـ أيضاً لا معنى له، بل بعد التّصوّر والعزم والجزم ـ على ما ذكروه ـ الفاعلُ المريد يريد الفعل، ويفعل أي يفعل عن اختيار لامجبوراً ومجبولاً، فالآمر حيث إنّه يتعلّق غرضه بشيء مّا ويتعلّق غرضه بتحصيله بواسطة عبده، يطلب ذلك الشيء بأمره، فيريد ويأمر.

وإن شئت قلت: يريد تحصيل متعلّق غرضه فيريد مقدّمته وهو الأمر، ولذا يسمّى بالطّلب. فالطلب والإرادة متغايران مفهوماً ومصداقاً، ولا يكونان مدلولين للهيئة.

نعم، لانضايق بأن نسمّي الإرادة بالطّلب أيضاً؛ فإنّها أيضاً مقدّمة اختياريّة لحصول المقصود، فهي أيضاً طلب بالحمل الشائع نظير ما ذكرناه في صيغة الأمر.

وثالثاً: أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ مدلول الهيئة يكون من قبيل المعاني الحرفيّة

---

[1] المصدر، ص ٩٦.

الّتي لا تُلحَظ إلّا ربطاً. وأمّا الطلب ـ بأيّ معنى فُرض ـ فلا يكون من هذا القبيل، فالصّحيح أنّ الهيئة لم توضع إلّا للدّلالة على كون المادّة متعلّقةً للبعث.

وإن شئت قلت: النّسبة البعثيّة، والدّواعي في ذلك مختلفة، فقد تكون بداعي الطلب، وأُخرى بداعي التعجيز، وثالثةً بداعي الامتحان وغير ذلك، وعنوان الطلب، بل البعث عنوان ثانوي منطبق على إجراء الصيغة، لا أنّهما مدلولا الصيغةِ، هذا.

عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار، والفور والتراخي

الحقّ أنّ صيغة الأمر لا تدلّ على المرّة ولا التكرار سواء فسّرا بالفرد والأفراد، أو الدّفعة والدّفعات؛ إذ الأمر قد تعلّق بنفس الطبيعة ـ اللابشرط من جميع القيود ـ وهي تجتمع مع ألف شرط.

نعم، الأفراد الطوليّة ليست بتمامها مصاديقَ للامتثال؛ لحصول الطبيعة بالأوّل منها، فيسقط الأمر. والامتثالُ بعد الامتثال وتبديل الامتثال ـ على فرض حصول الامتثال ـ غير معقول، إلّا أن يكون التكليف في مقام الجعل بنحوٍ يكون امتثاله بالفرد الأوّل مراعىً بعدم الإتيان بالفرد الثاني، ولذا ورد في الحديث بأنّ الله تعالى يختار أحبّهما إليه، أو كان بنحو تعدّد المطلوب مثل الصّلاة المعادة ـ بناء على جوازها ـ فإنّها ليست من باب الامتثال بعد الامتثال، بل إنّها من باب أنّ التكليف واقعاً وفي مقام الجعل إنّما يكون بنحو تعدّد المطلوب بحيث يمكن تحصيل المطلوب الكامل بتكرار المطلوب الأوّل مع ما تعلّق به الطّلب الثاني، وإلّا فتبديل الامتثال أمر غير معقول، والامتثالُ بعد الامتثال ـ على فرض تحقّق الامتثال ـ لا معنى له، كما لا يخفى.

وأمّا الأفراد العرْضيّة، فهل تكون بتمامها امتثالاً واحداً، أو يكون كلّ واحد منها فرداً مستقلاً للامتثال، أو هو تابع لقصد الممتثل، فيه وجوه ثلاثة.

وما يمكن أن يوجّه به الأوّل هو أنّ الأمر قد تعلّق بنفس الطبيعة، والخصوصياتُ الفرديّة وجهات الامتياز الموجودة في الأفراد كلّها خارجة عن متعلّق الأمر، فما هو مصداق الامتثال هو الطبيعة الجامعة المعرّاة عن جميع الخصوصيّات الفرديّة وهي أمر واحد.

إن قلت: إنّ الطبيعة الموجودة في الخارج متكثّرة بتكثّر الأفراد؛ لكونها أمراً غيرَ آبٍ عن الوحدة والكثرة. والقول بكون الطبيعة الموجودة في الخارج في الأفراد الموجودة المتكثّرة موجودة بوجودٍ واحدٌ، ضعيفٌ في الغاية.

قلت: نعم، لا نقول بأنّ الموجودات المتكثّرة موجودة بوجود واحد، ولا يتفوّه بذلك عاقل، بل نقول: إنّ متعلّق الأمر نفس الطّبيعة العارية عن جميع الخصوصيّات حتّى الوحدة والكثرة. وامتثالُه بإتيان هذا المتعلّق أي الطّبيعة الجامعة، فلو أتى المكلّف بها بفرد واحد، فقد امتثل التكليف؛ للإتيان بمتعلّقه أي نفس الطّبيعة، وهكذا لو أتى المكلّف بها بأفراد متعدّدة، فقد امتثل التكليف بهذا الإتيان، وهذا امتثالٌ واحد بتحقّق الطبيعة بأفراد كثيرة.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو كون كلّ واحد من الأفراد فرداً مستقلّاً للامتثال ـ فأمر غير معقول؛ فإنّ الامتثال مسقط للتكليف، ولا يعقل استناد السّقوط إلى كلّ واحد من الأفراد؛ لامتناع اجتماع العلل المتعدّدة المستقلّة في معلول واحد، وتأثيرُ الجميع في السقوط خلاف الفرض؛ فإنّ الفرض حصول الامتثال بكلّ فرد مستقلّاً، والاستناد إلى واحد من الأفراد معيّناً ترجيح بلا مرجّح، والفرد المردّد غير معقول؛ فإنّ الفرديّة مساوقة للتشخّص والتعيين.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهو تبعيّة الامتثال لقصد الممتثل ـ فلا وجه له ظاهراً؛ لعدم دخل قصد الامتثال في حصول الامتثال.

نعم، بما أنّ الامتثال من الأفعال الاختياريّة لا يتحقّق إلّا بالقصد من دون دخل

القصد في المقصود، مع أنّه لا يرفع الإشكال؛ فإنّه لو أتى المكلّف بالأفراد المتعدّدة بقصد تحقّق الامتثال بكلّها، فهل يبطل عمله، أو يتحقّق الامتثال كما قَصد؟ والثاني مشكل على الفرض، فلابدّ من الحكم ببطلان العمل، وهذا كما ترى. وكيف كان، فالصحيح هو الوجه الأوّل.

في الفور و التراخي

ثمّ إنّ الفور والتراخي مثل المرّة والتكرار في أنّ الأمر لا دلالة له على واحد منهما؛ فإنّ هيئة الأمر لا تدلّ إلّا على النّسبة البعثيّة، والمادّةَ لاتدلّ إلّا على نفس الطبيعة، والفور والتراخي أجنبيّان عن كليهما، فلا يدلّ الأمر على واحد منهما.

ولكن نُسب إلى العلّامة الحائري (أعلى الله مقامه) أنّه كان يقايس الأوامر بالعلل التكوينيّة في اقتضائها عدمَ انفكاك معاليلها عنها، قال في كتاب الصلاة:

> إنّ الأمر المتعلّق بموضوع خاصّ غيرُ مقيّد بزمان، وإن لم يكن مدلوله اللفظي ظاهراً في الفور ولا في التراخي، ولكن لا يمكن التمسّك به للتراخي بواسطة الإطلاق، ولا التمسّك بالبراءة العقليّة لنفي الفوريّة؛ لأنّه يمكن أن يقال بأنّ الفوريّة وإن كانت غير ملحوظة للآمر قيداً للعمل، إلّا أنّها من لوازم الأمر المتعلّق به؛ فإنّ الأمر تحريك إلى العمل وعلّةٌ تشريعيّةٌ له، وكما أنّ العلّة التكوينيّة لا تنفكّ عن معلولها في الخارج، كذلك العلّة التشريعيّة تقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج، وإن لم يلاحظِ الآمر ترتّبه على العلّة في الخارج قيداً.[1]

انتهى.

وفيه: أنّه قياس التشريع بالتكوين، وبينهما بون بعيد.

---

[1] . مناهج الوصول، ج ١، ص ٢٩٢.

وقد أفاد السيّد الأُستاد الإمام الخمينيّ ﷺ في الجواب عن ذلك بأنّ العلّة التامّة التكوينيّة لا يمكن أن تنفكّ عن المعلول بالبرهان والضرورة.[١]

وأمّا الأوامر، فكما يمكن أن تتعلّق بالطبائع مقيّدةً بالفور، يمكن أن تتعلّق بها مقيّدةً بالتراخي، ويمكن أن تتعلّق بها بلا تقييد، ولا يمكن أن تدعو إلّا إلى متعلّقاتها، بل مقتضى الملازمة بين الإيجاب والوجوب أنّ الإيجاب إذا تعلّق بأيّ موضوع على أيّ نحو، كان تعلّق الوجوب به لابغيره، فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعة لايمكن أن يدعو إلى أمر زائد عنها، فوزان الزّمان وزان المكان وسائر القيود الزائدة، فكما لايمكن أن يكون البعث إلى نفس الطبيعة بعثاً إلى إيجادها في مكان خاصّ، كذلك بالنّسبة إلى زمان خاصّ: حاضرٍ، أو غابرٍ.

وبالجملة، القياس بين التكوين والتشريع ـ كما وقع منه ومن غيره من الأعاظم ـ غير تامّ. انتهى.

وما أفاده صحيح متين، ولا يمكن قياس المقام بالعلل التكوينيّة.

ثمّ إنّه قد استُدلّ على الفور بأدلّة النّقل، كقوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا ٱلْخَيْرَاتِ﴾[٢] وقوله: ﴿وَسارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾.[٣]

وقد ظهر الجواب عنه في الكتب الأُصوليّة مفصّلاً، ولا حاجة إلى التطويل بتكرار ذلك، فراجع.

في التعبّديّة و التوصّليّة

ولابدّ قبل الخوض في المقام من تقديم أُمور:

---

[١] المصدر.

[٢] البقرة (٢): ١٤٨؛ المائدة (٥): ٤٨.

[٣] آل عمران (٣): ١٣٣.

الأمر الأوّل: في معنى التعبّدي والتوصّلي، فقد أُطلق التعبّدي على معانٍ: مثل مطلق الأمر التوظيفي من الشارع في قبال ما كان مدرَكاً بالدّليل العقلي.

وقد يطلق في بعض الموارد على معانٍ أُخَرَ مثل أنّ حجّيّة الأمارات تعبّديّة غير مشروطة بالظنّ بوفاقه، أو عدم الظنّ على خلافه وغير ذلك.

والمراد من التعبّدي قبالَ التوصّلي في المقام كلّ أمر واجب أو مستحبّ كان الغرض من تشريعه خضوعَ العبد إلى المولى وإظهارَ عبوديّته، الّذي يقال له بالفارسيّة: «پرستش» و «بندگی» فلم يحصل الغرض إلّا بذلك، بخلاف التوصّلي؛ فإنّ الغرض من تشريعه حصول ذات العمل في الخارج وإن لم يكن بذلك الدّاعي، ولا ينافيه إمكان التعبّد بذلك، كما لا يخفى.

أفاد المرحوم النائينيﷺ للتعبّدي والتوصّلي معانيَ أُخَرَ:

«**الأوّل:** أنّ التعبّدي هو كلّ أمر واجب أو مستحبّ اشتُرطت فيه نيّة القربة، بخلاف التوصّلي و هو غير المشروط بالقربة.

الثاني: أنّ التعبّدي هو كلّ أمر واجب، أو مستحبّ لا يسقط أمره إلّا بإتيانه العبد بالاختيار، بخلاف التوصّلي فإنّه يحصل من دون اختيار أيضاً.

الثالث: أنّ التعبّدي هو كلّ أمر واجب، أو مستحبّ لا يمكن اجتماعه مع الحرام، بخلاف التوصّلي؛ فإنّه يجتمع مع الحرام أيضاً.

الرّابع: التعبّدي كلّ أمر واجب، أو مستحبّ اعتبر في إسقاط أمره إتيانه بالمباشرة، بخلاف التوصّليّ فإنّه غير مشروط بالمباشرة».[1]

ولكن لا يخفى أنّ هذه المذكورات لا تكون معانيَ للتعبّدي والتوصّلي، بل المعنى ما مرّ، والمذكورات من آثاره؛ فإنّ ما شرّع للتعبّد لا يحصل إلّا بالنيّة وإلّا

---

[1] . فوائد الأصول، ج ١، ص ٧٢؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٩٧.

بالإرادة والاختيار، وإلّا بالمباشرة، ولا يجتمع مع الحرام، بخلاف ما كان الغرض مترتّباً على ذات العمل كيف اتّفق.

وكيف كان، فلابدّ من التكلّم في كلّ واحد من هذه المعاني والآثار، وما هو المرجع عند الشكّ في التعبّديّة والتوصّليّة في جميع ذلك.

و لنقدّم أوّلاً الشكّ في التعبّدية والتوصّليّة بالنسبة إلى اعتبار المباشرة في ذلك وعدمه. لا يخفى أنّ الشكّ في اعتبار المباشرة في التكليف وعدمه ناشٍ من الشكّ في أحد أُمور **ثلاثة:**

الأوّل: إمّا الشكّ في أنّه هل فعْل الغير نازل منزلة فعل نفسه، أم لا؟ وبعبارة أُخرى: هل التكليف قابل للنيابة، أم لا؟

الثاني: الشكّ في أنّه هل التكليف عيني بالنّسبة إلى الشخص، أو كفائي يسقط بفعل غيره أيضاً؟

الثالث: هل الغرض الدّاعي إلى البعث يحصل بفعل الغير أيضاً، أم لا؟

ولا يتوهّم أنّ التكليف عند هذه الفروض يُصبح تخييرياً؛ فإنّ التخيير بين فعل نفسه وفعل الغير غير معقول، والتخييرَ بين الفعل مباشرة وبالتسبيب ـ بأن يأمر غيره بالإتيان به ـ لا سبيل إليه أيضاً؛ لعدم تصوّر تكليف تسبيبي هنا؛ فإنّ بين الجزء الأخير من السّبب وبين المسبّب تخلّلاً بإرادة الغير، وتلك الإرادةُ ليست تحت اختيار المكلّف حتّى يتوجّه التكليف إليه، والتكليف التسبيبي إنّما يتصوّر فيما إذا لم‌يكن بين الجزء الأخير من السّبب وبين المسبّب تدخّل إرادةٍ مّا كالأمر بالإحراق؛ فإنّ التكليف به تسبيبيّ أي ألق الخشبة في النار ليحرق، وأين هذا ممّا نحن فيه؟

فالصّحيح أنّ التكليف حدوثاً متوجّه إلى المكلّف تعييناً لا تخييراً إلّا أنّه حيث شكّ في سقوط التكليف بفعل الغير وعدمه، فيكون مرجع الشكّ إلى أنّه هل التكليف بقاءً مشروط بعدم إتيان الغير به أم لا، بل هو مطلق وباقٍ ولو في فرض إتيان الغير

به؟ ومقتضى الأصل اللفظي الحكم بالإطلاق إن كان جامعاً لشرائطه أعني مقدّمات الحكمة.

فثبت اعتبار المباشرة في سقوط التكليف. ولو لم يوجد دليل لفظيّ مطلقاً في مقام البيان، فقد يتوهّم أنّ مقتضى الأصل العملي ـ وهو الاستصحاب ـ أيضاً ذلك؛ فإنّ التكليف حدوثاً معلوم وشكّ في بقائه.

ولكن نمنع جريان الاستصحاب بأنّه من الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، الذي لانقول به، لا بما أفاده السيّد الأُستاد الخوئيّ[1] من المعارضة مع استصحاب عدم الجعل؛ لما ذكرناه في محلّه من عدم جريان هذا الاستصحاب؛ فإنّ استصحاب عدم الجعل المصدري لايثبت الحكم إلّا على القول بالأصل المثبت، وأمّا عدم الجعل الحاصل من الجعل المصدري الّذي يسمّى بالاسم المصدري، فليس إلّا نفسَ الحكم المستصحب، وأركان الاستصحاب تامّة بالنّسبة إلى وجوده لا عدمه، بل لأنّ الشكّ في بقاء الحكم ناشٍ من الشكّ في اعتبار قيد، أو وجود قيد معتبر فيه، فالقضّيتان متغايرتان.

وقضيّة التفصيل بين المقوّم والحال لا تتمّ في الشبهات الحكميّة؛ لأنّ القيد في الحكم لو كان معتبراً، فهو مقوّم، ومع عدم الاعتبار لا معنى لكونه حالاً أيضاً، وتمام الكلام في محلّه.

مضافاً إلى أنّ الحكم المتيقّن أمره مردّد بين أمرين: ما لا يسقط بفعل الغير، وما يسقط به، ولا يجري الاستصحاب في شيء منهما. واستصحابُ الجامع لايجري في الأحكام؛ فإنّ الجامع ليس بحكم ولا موضوع، والحكم نفس الفردين اللذين لايجري الاستصحاب فيهما، فعلى ذلك لابدّ من الرّجوع إلى سائر الأُصول العمليّة.

---

[1] مصباح الأُصول، ج ٣، ص ٣٦؛ مباني الاستنباط، ج ٤، ص ٦٦.

وقد يقال بأنّ المورد مجرى أصالة الاشتغال؛ للشكّ في سقوط التكليف بفعل الغير.[١]

ولكنّ الشكّ في هذه المقامات راجع إلى الشكّ في ثبوت التكليف لا في سقوط التكليف الثابت، ولا يعقل الشكّ في السقوط فيها بدون الشكّ في ثبوت التكليف بلا فرق بين أنحاء تصوّر الشكّ في اعتبار المباشرة المتقدّم ذكرها؛ فإنّه لو لم يتعلّق الشكّ بأنّ الحكم المجعول هل هو مقيّد بالمباشرة أو لا؟ لا يتعلّق الشكّ بسقوط التكليف بفعل الغير، أولاً. والأصل حينئذٍ البراءة عن الكلفة الزائدة. فلا يعتبر المباشرة، وفعل الغير موجب لسقوط التكليف.

فتحصّل الفرق بين وجودالإطلاق وعدمه، فمع وجود الإطلاق وكونه في مقام البيان الأصل يقتضي المباشرة، ومع عدم وجوده أو عدم كونه في مقام البيان ـ كما هو كذلك غالباً بل دائماً ـ الأصل يقتضي عدم اعتبارها.

وأمّا الشّكّ في اعتبار القصد والإرادة في الواجب، وعدمِه فقال[٢] شيخنا الأُستاد﵀:

> لابدّ قبل بيان المرجع حينئذٍ من تقديم أمرين:
>
> **الأوّل:** أنّه لو كان الغرض الدّاعي إلى الجعل موسّعاً يحصل بإتيان الواجب ولو من دون قصد واختيار، لا يمكن الأمر بالجامع بين الفعل الاختياري وغيره؛ فإنّ الأمر هو البعث، ولا يكون إلّا بداعي الانبعاث وإيجاد الدّاعي في المأمور ليأتي بالمأموربه، فلا يعقل البعث إلّا نحو الفعل الاختياري للمأمور.
>
> نعم، على المفروض من شمول غرضه وتوسعته فلابدّ على الآمر الحكيم من

---

[١] . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٢٠٤.

[٢] . المرحوم آية الله الميرزا باقر الزنجاني﵀ في الدرس.

البيان، فيحتاج إلى متمّم الخطاب لبيان أنّ الغرض واسع.

وبعبارة أُخرى الأمر في مفروض المسألة وهو التوسعة في الغرض لا يخلو عن أحد أُمور: إمّا أن لا يأمر الآمر بشيء، أو يأمر بالجامع بين الاختياري وعدمه، أو يأمر بالاختياري.

أمّا الأوّل فيلزم منه فوات الغرض؛ لعدم الدّاعي للمكلّف لولا الأمر.

وأمّا الثاني فغير معقول؛ لما ذكرناه، فلابدّ من الأمر بالاختياري ولكن حيث إنّ الغرض عامّ فلابدّ على الآمر من بيانه بخطابٍ آخَرَ وهو المتمّم للخطاب.

ولكن لا محذور في الأمر بالجامع بين الاختياري وغيره، والمحذورُ إنّما هو في الأمر بغير الاختياري الصرف، ولا ينافي ذلك ما أفاده من أنّ الأمر هو البعث؛ فالبعث إلى الجامع أمر معقول مثل البعث إلى العتق المنطبق على الأفراد الاختياريّة وغيرها. وظهور الأمر هو تعلّق مدلول الهيئة بمدلول المادّة أعني يتعلّق الطّلب بأصل الطبيعة، فيحصل من دون اختيار، فالإطلاق يقتضي عدم اعتبار الإرادة والاختيار في العمل. ولو لم يكن إطلاق في مقام البيان، فالأصل العملي أيضاً يقتضي عدم الاعتبار؛ فإنّ الأصل البراءة.

الثاني: أنّه لو كان الغرض الدّاعي إلى الجعل منحصراً في بيان العمل عن إرادة وقصد، لا يمكن أخذ الإرادة والقصد في المتعلّق؛ للزوم الإرادتين في مقام العمل أو تقدُّمِ الإرادة على نفسها لو كانت واحدة، ولكن حيث إنّ الغرض لا يحصل إلّا بالإتيان عن قصد و اختيار، فلابدّ على الآمر من البيان، فيحتاج إلى متمّم الخطاب.

ولكن إمكان أخذ الإرادة والقصد في المأمور به غير قابل للإشكال؛ فإنّ إرادة العمل غير إرادة المأمور به، حتّى يقال بلزوم الإرادتين، أو الاستحالة.

وكيف كان، فلو شككنا في توسعة الغرض وضيقه، فمقتضى الإطلاق المقامي

توسعته؛ لاحتياج التضييق إلى البيان، ومع صرف النظر عن الإطلاق المقامي يكون المرجع هو البراءة، وذلك فإنّ كلّ شيء شكّ في قيديّته للمأموربه وعدمها مدفوع بأصالة البراءة بلافرق عندنا بين ما أمكن أخذه في متعلّق الأمر أولا، والتفصيل موكول إلى محلّه.

ومن هنا يعلم أنّه لا مجال لقاعدة الاشتغال؛ فإنّ الاشتغال زائداً على أصل العمل مشكوك فيه من الأوّل.

وأيضاً علم عدم إمكان التمسّك بالاستصحاب بدعوى أنّ ثبوت التكليف مسلّم، غاية الأمر مردّد بين الفردين: مقطوعِ الزّوال، ومشكوك الحدوث من الأوّل، فيستصحب القدر المشترك، فلابدّ من الإتيان بالفرد الإرادي.

ووجهه أنّ أثر القدر المشترك وجد وهو الإتيان بأصل العمل، والإتيانُ بالفرد الإرادي ليس إلّا أثراً للخصوصيّة لاللقدر المشترك، واستصحابُ القدر المشترك لا يثبت ذلك إلّا على القول بالأصل المثبت، بل قد مرّ أنّ الجامع بين الفردين ليس حكماً شرعياً، والحكم إنّما هو أحد الفردين اللذين لا يجري الاستصحاب فيهما.[1]

هذا تمام كلامه أعلى الله مقامه.

ولا يمكن المساعدة على شيء ممّا أفاده:

أوّلاً: لا محذور في الأمر بالجامع بين الاختياري وغيره، والمحذور إنّما هو في الأمر بغير الاختياري، والبعث إلى الجامع أمر معقول، بل واقع، نظير البعث إلى العتق المنطبق على الأفراد الاختياريّة وغيرها.

وثانياً: إمكان أخذ الإرادة والقصد في المتعلّق غير قابل للإشكال؛ فإنّ إرادة

---

[1] المرحوم آية الله الميرزا باقر الزنجانيّ في الدرس.

العمل غير ارادة المأموربه، فلا مانع من أخذ إرادة العمل في متعلّق الأمر، و لايلزم إرادة أُخرى متعلّقة بالمأموربه، حتّى يقال بلزوم الإرادتين، أو الاستحالة.

وثالثاً: ما ذكره من الوجهين لجريان الإطلاقين يُشبه المناقضة؛ فإنّ الأمر بذات العمل مفروض، والتقييد بالإرادة يحتاج إلى البيان، لا عدم التقييد بها ـ أي الإطلاق ـ فلو كان المولى في مقام بيان تمام غرضه، وكان غرضه الإتيانَ بالعمل الإرادي، لكان عليه بيانه، وأمّا لو كان غرضه الإتيانَ بأصل العمل، لا يحتاج إلى بيان زائد ممّا ذكره في الخطاب.

ورابعاً: الاستصحاب غير جارٍ؛ لما مرّ من عدم الجريان في مطلق الشبهات الحكميّة، وعدمِ الجريان في خصوص المقام؛ لأنّ الجامع بين الأحكام لا يكون حكماً.

وأمّا ما ذكره في وجه عدم الجريان، ففيه أنّ أثر القدر المشترك، الموجود ـ وهو الإتيان بأصل العمل ـ ليس أثراً شرعياً، والمفروض أنّه بعد الإتيان بأصل العمل نشكّ في بقاء التكليف، فتتمّ أركان الاستصحاب.

وكيف كان، فلاتصل النّوبة إلى هذه التدقيقات، فحيث إنّه يمكن أخذ الإرادة والقصد في متعلّق الأمر، فمع كون الدليل في مقام البيان وعدم ذكر القيد نتمسّك بالإطلاق لرفع التقييد، فالعمل بلا قصد صحيحٌ، ومع عدم كونه في مقام البيان فالإطلاق المقامي وكذا الأصل أيضاً مقتضيان لرفع التقييد وصحّة العمل بلا قصد، ولايمكن التمسّك بقاعدة الاشتغال في هذه المسألة؛ لأنّ الشكّ في الكلفة الزائدة، وقد مرّ في المسألة السّابقة مع تفصيل زائد.

وأمّا الشكّ في اعتبار عدم اجتماع المأموربه مع الحرام، فقد يكون الحرام مجتمعاً مع المأموربه مورداً مثل النّظر إلى الأجنبيّة في الصلاة مثلاً، فالشكّ يرجع إلى تقييد المأموربه بأمر عدميّ، وعدمِه، والمرجع فيه هو الإطلاق لو كان، وإلّا فما ذكر في

الشكّ في الأقلّ والأكثر في القيود والشرائط، والصحيح البراءة بلا فرق بين التعبّدي والتوصّلي.

وقد يكون الحرام متّحداً مع المأموربه مثل الغصب و الصلاة مثلاً.

أفاد الشيخ الأُستادﷺ أنّه في التعبّديّات لاينبغي الإشكال في الاعتبار؛ لعدم صلاحية اتّصاف المبغوض للمولى بعنوان المقرّب له.

وأمّا في التوصّليّات فلو شكّ في اعتبار ذلك في حصول الغرض وعدمه، فالمرجع ما ذكرنا وهو أصالة الإطلاق لو كانت، وإلّا فأصالة البراءة؛ لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في القيود.[1]

وما أفاده وإن كان صحيحاً في التوصّليّات ولكنّه في التعبّديّات لا يتمّ على مبنى جواز اجتماع الأمر والنّهي؛ لتعدّد العنوان، وعدمِ سراية الحكم عن عنوان متعلّقه إلى عنوانٍ آخَرَ.

وأمّا الشكّ في اعتبار قصد القربة في المأمور به، وعدمِه فقال شيخنا الأُستادﷺ:

إنّه لابدّ قبل بيان ذلك من تقديم أمر وهو أنّ المراد من الموضوع هو كلّ أمر جعل الحاكم حكمَه معلّقاً على فرض وجوده مثل: أصل وجود المكلّف، وعقله، وبلوغه بالنّسبة إلى جميع التكاليف، والاستطاعةِ بالنّسبة إلى وجوب الحجّ، والنّصاب بالنّسبة إلى وجوب الزكاة، ودخولِ الوقت بالنّسبة إلى وجوب الصلاة وهكذا، والمرادَ من المتعلّق هو كلّ فعل أو ترك اختياري طلبه المولى من العبد كالصلاة والغناء مثلاً.

ثمّ إنّ متعلّق التكليف قد يؤخذ متعلّقاً له مرسلاً كالمثالين. وقد يؤخذ متعلّقاً له والحال أنّ لذلك المتعلّق أيضاً متعلّقاً مثل وجوب الصلاة في المسجد، أو وجوب

---

[1] المرحوم آية الله الميرزا باقر الزنجانيﷺ في الدرس.

إكرام العالم، فالصلاة و الإكرام متعلّقان للـوجوب، والمسـجد والعـالم مـتعلّقان للصلاة و الإكرام.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ جميع متعلّقات متعلّق التكليف من قبيل الموضوعات الّتي نفس التكليف مشروط بتحقّقها؛ فإنّ وجوب الصلاة في المسجد في المثال موقوف على وجود المسجد، فما لم يكن مسجد في البين لامعنى لوجوب الصلاة فيه، فالموضوعات قد تكون متعلّقاتٍ لمتعلّق التكليف، وقد تكون أمراً آخَرَ غير مرتبط بالمتعلّق.

ثمّ لا يخفى عدم تحقّق الحكم قبل موضوعه، وإلّا يلزم الخلف؛ فإنّ المفروض أنّ الحكم موقوف على وجود الموضوع، فما لم يوجَد لم يوجَد، فـلو وُجـد قـبل وجوده، يلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال.

و بعد ذلك فليعلم أنّ العناوين الطارئة على الموضوعات والمتعلّقات، قد يكون عروضها غيرَ مقيّد بوجود الحكم، مثل البلوغ في المكلّف في الموضوعات، ومثل كون الصلاة في المسجد في المتعلّقات، وقد يكون مقيّداً بوجود الحكم، مثل علم المكلّف بالحكم في الموضوعات، ومثل إتيان العـمل بـداعـي القـربة والوجـه والتمييز في المتعلّقات، فإنّ علم المكلّف بالحكم لا يتصوّر إلّا بعد وجود الحكم، وهكذا إتيان العمل بداعي الأمر، أو بداعي الوجوب، أو مع تمييز الواجب عـن غيره لا يتصوّر إلا بعد وجود الأمر.

و حينئذٍ نقول: أمّا في القسم الأوّل ـ وهو العناوين العارضة على الموضوعات أو المتعلّقات الّتي هي غير مرتبطة بوجود الحكم كالمثالين المذكورين ـ ففي مقام الثبوت لا يخلو إمّا أن يكون ذلك العنوان دخيلاً في غرض المـولى، أولا؛ فـإنّ الإهمال غير معقول هناك، بخلاف مقام الإثبات؛ فإنّه يمكن أن لا يكون المولى في مقام بيان تمام مراده من كلامه، فلو كان القيد دخيلاً في غرضه فـي مـقام

الثبوت، وكان في مقام الإثبات بداعي بيان تمام ما كان دخيلاً في غرضه، أمكنه أن يبيّن جميع تلك القيود بخطاب واحد، فلو أحرزنا كون المتكلّم في مقام البيان، ولم يقيّد موضوعَ حكمه، أو متعلَّقه بالقيد المشكوك فيه، ولم نظفر بالمقيّد بعد الفحص، فنأخذ بالإطلاق الأفرادي كما هو واضح، بخلاف ما لو لم نحرز أنّه في مقام البيان؛ فإنّه بعد الفحص وعدم الظفر بالدّليل نتمسّك بالإطلاق المقامي لدفع القيد.

وأمّا في القسم الثاني: وهو العناوين الطارئة على الموضوع، أو المتعلّق للتكليف الّتي عروضها يتوقّف على وجود أمر في البين كاشتراط العلم بالحكم في توجّه التكليف، وكالقربة والوجه والتمييز في المتعلّق، فهذا لايمكن بيانه بنفس الأمر المشروط بذلك الموضوع، أو المتعلّقِ بذلك المتعلَّق.

أمّا المشروط، فواضح؛ فإنّ رتبة الشرط مقدّمة على المشروط بحيث لو لم يتحقّق شرط التكليف، لم يكن تكليف في البين، فلو أُخذ ما يتوقّف على وجود الأمر في شرط وجوده، يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهذا خلف؛ فإنّ أخذ داعي القربة مثلاً ـ وهو المعبّر عنه بقصد الأمر ـ في المتعلّق يوجِد لمتعلّق الأمر متعلّقاً وهو الأمر، فكما أنّ التكليف بإعتاق الرّقبة لا يدلّ على وجوب إيجاد الرّقبة ثمّ إعتاقِه، بل وجود الرّقبة شرط في توجّه ذلك التكليف، وكما أنّ التكليف بالصلاة إلى القبلة لا يدلّ على وجوب إيجاد الكعبة، ثمّ الصلاة إليها، بل وجود الكعبة شرط في ذلك، هكذا معنى الأمر بإتيان الصلاة بداعي الأمر أيضاً أنّه لو كان هناك أمرٌ بالصلاة، يجب إتيانها بداعي ذلك الأمر، فصار التكليف مشروطاً بوجود الأمر، وذكرنا استحالة كون الشيء ـ وهو الأمر فيما نحن فيه ـ شرطاً لوجوده؛ للزوم تقدّم الشيء على نفسه، فلا يمكن أخذ ما يتوقّف على الأمر في متعلّق ذلك الأمر أيضاً؛ للزوم كون الأمر شرطاً لوجوده وهو محال.

ويمكن أن يعبّر عن الاستحالة بما هو المتعارف في الألسنة وهو أنّ صحّة تعلّق الأمر متوقّفة على القدرة على متعلّقه، والمفروض أنّ القدرة على المتعلّق موقوفة على وجود الأمر؛ فإنّهْ أُخذ في المتعلّق على الفرض، فلزم المحال، فتحصّل من جميع ذلك أنّ الاستحالة موجودة في مقام الجعل والثبوت لافي مقام الامتثال والإثبات، فما ذكره صاحب الكفاية ﷺ من تسليم ما ذكره من الاعتراض وبيان الإشكال على وجهٍ آخَرَ[1]، لايمكن المساعدة عليه.

لايقال: إنّ المستحيل أخذ القربة في متعلّق الأمر بلحاظ المصاديق الخارجيّة؛ فإنّ الأمر المأخوذ بقصده في ذلك المصداق شرط لتعلّق الأمر به، وهذا هو الخلف. وأمّا لو لاحظنا مقام الجعل، فلا مانع من تصوّر الآمر العمل المقيّد ثمّ يعلّق الحكمَ عليه.

لأنّا نقول: سيجيء ـ إن شاء الله في مبحث تعيين متعلّق الأوامر ـ أنّه هل يكون الأمر متعلّقاً بالطبيعة من حيث هي، أو الوجود؟ أنّ تعلّق الأمر بالطّبيعة من حيث هي غير معقول، فلابدّ من الالتزام بتعلّق الأمر بها بلحاظ المصاديق الخارجيّة ولو بنحو الوجود السّعي، فيلزم المحذور على ماذكر.[2]

انتهى ما ذكره الشيخ الأُستاد في الدّرس.

أفاد سيّدنا الأُستاد الخوئي ﷺ في تقرير ذلك و ردّه أنّ القيود المأخوذة في المتعلّق لوكانت من الأُمور غير الاختياريّة، فلابدّ من أخذها مفروضةَ الوجود فيه، وإلّا كان التكليف غيرَ مقدور مثل صلّ بعد الزّوال، فالزوال لايمكن أخذه في متعلّق الأمر بحيث يكون جزءاً أو شرطاً في المأموربه لافي الأمر، بل لابدّ من أخذه

---

[1] ١. كفاية الأصول، ج ١، ص ١١٠.

[2] ٢. آية الله الميرزا باقر الزنجاني في الدرس.

مفروضَ الوجود، وهذا بخلاف القيود الاختياريّة فإنّها قد تكون مأخوذة مفروضة الوجود مثل العقد في ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾ حسب المتفاهم العرفي، وقد تكون شرطاً أو جزءاً للمأموربه لا للأمر مثل الطهارة للصلاة.

إذا عرفت ذلك فحيث إنّ الأمر المأخوذ في المتعلّق أمر غير اختياري، فلابدّ من أخذه مفروضَ الوجود، فيكون من قبيل شرائط أصل التكليف، فيلزم الخلف والمحال.

وأجاب عن ذلك بأنّ السرّ في أخذ الأمر غير الاختياري الواقع في المتعلّق مفروضَ الوجود هو عدم قدرة العبد على الامتثال لو لم يفرض وجوده، فما لم يتحقّق الزّوال لم يكن العبد قادراً على الامتثال، ولكن إذا فرضنا تمكّن المكلّف من الامتثال ولو لم يفرض ذلك القيد مفروضَ الوجود، لاملزم لأخذه مفروض الوجود.

ومن هنا يعلم أنّ التكاليف التحريميّة يمكن تصوّر توجّهها إلى المكلّف قبل وجود موضوعها مثل «لا تشرب الخمر» المتوجّه إلى القادر بإيجاد الخمر وشربه ولو لم يكن الخمر موجوداً. فالسرّ في أخذ الشيء مفروضَ الوجود هو الانفهام العرفي، أو عدم قدرة المكلّف على الامتثال لو لم يكن كذلك، ففي المسألة يتمكّن العبد من الامتثال ولو لم يؤخذ الأمر مفروضَ الوجود، والفهم العرفي غير موجود، فلا ملزم لأخذه كذلك، فلا يلزم المحذور لو أُخذ في المتعلّق.

أفاد بعض المحقّقين﵀ في مقام إمكان التكليف بخطاب واحد بالعمل المأتيّ به بداعي القربة: أنّ المحذور إنّما يلزم لو أُخذ نفس قصد القربة، أو التقيّد بها في المتعلّق، ولكن لو قلنا: إنّ الأمر تعلّق بالحصّة الخاصّة المقارنة لداعي القربة على نحو لم يكن متعلّق الأمر مقيّداً بشيء منهما، فلا يلزم ذلك.[١]

---

[١] . بدائع الأفكار، ج ١، ص ٢٢٨.

وإن شئت التوضيح، فلاحظ المثال وهو أنّ زيداً ـ مثلاً ـ وإن كان جزئيّاً حقيقيّاً إلّا أنّ له حالاتٍ وطوارئَ يُحصَّص بما تَعرض عليه من تلك الحالات إلّا أنّ تلك الحالات، أو تقيّدَ زيد بتلك الحالات لايُخرج زيداً عن كونه زيداً، ولا يكون دخيلاً في مفهومه، فيمكن أخذ حصّة خاصّة من زيد ـ وهي زيد مقارناً لوجود عمرو ـ في موضوع حكم بحيث تكون مقارنة وجوده لعمرو، أو التقيّد به دخيلاً فيه والكلام فيما نحن فيه من هذا الباب، فإنّ الصلاة المأتيَّ بها بداعي القربة المأموربها هو الوجود الخاصّ والحصّة الخاصّة بحيث يكون داعي القربة ـقيداً وتقيّداً ـ خارجاً عن حريمها.

هذا، ولكن هذا الوجه لايرجع إلى محصّل؛ فإنّ العمل في المرتبة السّابقة على عروض القصد له غيرُ مأمور به، والعملَ المعروض له هو المقيّد، ولا نفهم معنى محصَّلاً من الحصّة الخاصّة بحيث يكون القيد خارجاً عنه؛ فإنّه لو لم يكن قيداً له، فما معنى الحصّة؟ ولو كان قيداً له، فما معنى خروجه عن حريم الحصّة؟

هذا تمام الكلام في عدم إمكان قصد القربة ـ وهو قصد الأمر ـ في متعلّق نفسه. وأمّا سائر مراتب الدّواعي القربيّة ـ وهو الوصول إلى الجنّة، أو الهَرَب من النار، أو أهليّة المعبود للعبادة، أو قصد الملاك ـ فلها كلام.

أفاد صاحب الكفاية[1] إمكان أخذ الدّواعي الثلاثة الأُولى في المتعلّق؛ لعدم لزوم الاستحالة، ولكن حيث إنّ داعي القربة غير منحصر بها، بل قصد الأمر أيضاً من دواعي القربة، فنقطع بعدم دخل القربة بلحاظ انطباقها على مصاديقها الثلاثة فقط في صحّة العبادة، بل المصحّح هو الدّواعي القربيّة الّتي منها قصد الأمر، وهذا الدّاعي لايمكن أخذه في المتعلّق؛ للزوم المحال.

---

١. كفاية الأُصول، ج ١، ص ١١٢.

ولكن تسليم إمكان أخذ قصد القربة بالمعاني الثلاثة المذكورة في المتعلّق ليس في محلّه؛ فإنّ قصد ترتّب الثواب، أو الفرار من العقاب، أو الأهليّة للعبادة في غير العبادات الذاتيّة لايعقل إلّا في الرّتبة المتأخّرة عن الأمر، فعاد المحذور؛ فإنّه لامعنى لترتّب الثواب، أو التخلّص من العقاب، أو الإتيان بالعمل بداعي أنّ المولى أهل له إلّا فيما إذا كان في البين أمر، وهذا ظاهر لا سترة عليه.

وأمّا قصد الملاك، فأمّا إمكان الاكتفاء به في قصد القربة فواضح؛ فإنّ قصد الملاك هو قصد القربة، بل آكدُ من قصد الأمر فإنّ العبد الآتي بالعمل بداعي محبوبيّته للمولى وإن لم‌يكن أمر في البين أطوعُ من عبد اقتصر في الإتيان بالمأمور به فقط، وهذا أمر وجدانيّ ظاهر.

وأمّا إمكان أخذه في متعلّق الأمر فقد قال صاحب «الكفاية»ﷺ[1] مثل ما قال في المعاني الثلاثة المتقدّمة لقصد القربة، فلا نعيد.

ولكن أفاد المرحوم النائينيﷺ[2] عدم الإمكان لا على نحو التقرير السّابق، بل بدعوى أنّ الإتيان بداعي الملاك موقوف على إمكان ترتّب ذلك الملاك والمفروض أنّه لا يترتّب إلّا في فرض الإتيان بذلك الدّاعي، فيتوقّف ترتّب الملاك على نفسه، وهذا خلف مستحيل.

هذا، إلّا أنّ هذا البيان لوتمّ يُستكشف منه عدم إمكان التقرّب بالإتيان بداعي الملاك أصلاً، لا استحالةُ أخذه في متعلّق الأمر، والمفروض تسليمهﷺ إمكان التقرّب كذلك.

وثانياً ما أفادهﷺ منقوض بجميع العناوين القصديّة مثل التعظيم والتحقير وغير

---

[1] . المصدر.

[2] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٨٠.

ذلك؛ فإنّ قصد التعظيم ـ مثلاً ـ موقوف على إمكان التعظيم، ولا يمكن إلّا في فرض الإتيان بذلك القصد، بل منقوض بجميع الأفعال الاختياريّة مثل الشّرب ـ مثلاً ـ فإنّ الاختيار والإرادة موقوف على إمكان الشرب، ولا يمكن إلّا في فرض الإرادة؛ فإنّها الجزء الأخير من العلّة التامّة.

وثالثاً ـ وهو الحلّ ـ أنّ العلّة الغائيّة متأخّرة عن المعلول وجوداً خارجياً، متقدّمة عليه تصوّراً، ففيما نحن فيه وجود الملاك متأخّر عن قصده إلّا أنّ قصده غير موقوف على وجوده، بل موقوف على إمكانه الذّاتي حتّى يمكن تصوّر تلك الغاية ليؤتى بالعمل بداعي الوصول إليها، فما هو مقدّم على القصد هو الإمكان الذّاتي، وما هو المتأخّر هو الإمكان الوقوعي، فأين الدّور؟ وبهذا النّحو يجاب عن موارد النقض المذكور.

نعم، هنا برهان آخَرُ لاستحالة أخذ الملاك أيضاً في متعلّق الأمر وهو يُشبه ما ذكرنا من الخلف وإن لم يكن عينَه، وذلك فإنّ كشف الملاك لا يمكن للعبد إلّا بعد ملاحظة الأمر.

أفاد سيّدنا الأُستاد الخوئي في الدّرس: ظهر ممّا ذكرناه إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلّق بلا ورود أيّ محذور فيه، فعلى ذلك إمكان أخذ سائر الدّواعي القربيّة في المتعلّق يكون أظهرَ إلّا أنّا نبحث عن ذلك تنزّلاً بعد تسليم عدم إمكان قصد الأمر فيه.

فنقول: ذكر المرحوم النائيني؛ أنّه يستحيل أخذ سائر الدّواعي في المتعلّق بدعوى أنّ الدّاعي يكون في مرتبة العلّة للإرادة دائماً، فلا يمكن تعلّق الإرادة بذلك الدّاعي، للزوم تأخّر ما هو متقدّم طبعاً، فحيث إنّ تعلّق تلك الإرادة ـ أي الإرادةِ التكوينيّة من المكلّف ـ بذلك الدّاعي مستحيل، فتعلّق الإرادة التشريعيّة بها أيضاً مستحيل؛ لاستحالة تعلّق الإرادة التشريعيّة بما لم يكن تحت إرادة المكلّف، هذا.

ولكن يرد على ذلك **أوّلاً** النقضُ بما التزم به من إمكان دخل الدّواعي القربيّة في الغرض، غايةُ الأمر بيانه يحتاج إلى متمّم الخطاب، فنقول على ذلك: يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة بما يكون في رتبة العلّة لإرادة المكلّف.

وبعبارة أُخرى: لو لم يمكن تعلّق الإرادة التشريعيّة بما يكون علّة للإرادة التكوينيّة، فاستحال في الموردين، وإن أمكن، فليمكن في كليهما؛ لاشتراكهما في مناط ذلك.

وثانياً: الحلّ وهو أنّ الدّاعي وإن كان علّةً للإرادة التكوينيّة إلّا أنّه لم تتعلّق هذه الإرادة بذلك الدّاعي، حتّى يلزم المحذور، بل عند التفتيش هنا إرادتان: إرادة إتيان الواجب وهذه معلولة للدّاعي، وإرادةُ إتيان العمل بالداعي القربي وهذه تكون في مرتبة العلّة للإتيان كذلك.

وبعبارة أُخرى: إنّ قصد القربة هو من الأفعال الاختياريّة، فكيف لا يكون بإرادة الشخص واختياره؟! فافهم. فكأنّه حصل الخلط بين الإرادتين عنده‌، فتدبّر لئلّا يختلط عليك الأمر.

وذكر بعضهم أنّه وإن أمكن أخذ سائر الدواعي القربيّة في المتعلّق؛ ولم يلزم من ذلك ما ذكر من المحذور في أخذ قصد الأمر فيه إلّا أنّ عدم الأخذ مقطوع به، فعلى ذلك لا يمكن الأخذ بالإطلاق؛ لعدم الشّكّ.

وتوجيه هذا يمكن بوجهين:

الوجه الأوّل: ما يظهر من ظاهر عبارة الكفاية[1] وهو أنّه من إمكان الامتثال بالإتيان بقصد الأمر يستكشف عدم دخالة سائر الدّواعي القربيّة في المتعلّق، و إلّا لما حصل الامتثان كذلك إلّا أنّ هذا واضح الفساد؛ لأنّ غاية ما يستكشف من ذلك

---

[1] ١. كفاية الأُصول، ج ١، ص ١١٢.

عدم دخل تلك الدّواعي في المتعلّق مستقلّاً، وأمّا عدم دخل الجامع بين قصد الأمر وتلك الدّواعي فلا.

ولو قيل: إنّ الجامع باعتبار انطباقه على قصد الأمر مستحيل دخله، وباعتبار انطباقه على غيره مقطوع عدمُ دخله.

قلنا: ظهر جواب ذلك ممّا مرّ منّا من أنّ الجامع بين المستحيل والممكن ممكن، فيمكن الأمر بالعمل المقصودِ به القربةُ إلى الله والمستند إليه تعالى.

الوجه الثاني: ما يظهر من بعض وهو أنّه من إمكان الامتثال بقصد الأمر يستكشف عدم دخل قصد الأمر في الواجب، وإلّا لما كان لنفس العمل أمر، فكيف يمكن إتيانه بقصد الأمر؟! و هل هذا إلّا تشريع محرّم؟ فعلى ذلك لو كان داعٍ دخيلاً في ذلك، لكان نفسَ سائر الدّواعي لا قصدَ الأمر، ولا الجامعَ، وهذا مقطوع عدمه على ما مرّ.

وجواب ذلك يظهر ممّا مرّ أيضاً؛ فإنّ غاية ما يستكشف عدمُه دخلُ قصد الأمر النفسي في الواجب لا الأمر الضّمني.

أفاد السيّد الأُستاد الخوئي﴿ أنّ الواجب التعبّدي ما لا يسقط أمره إلّا بإتيانه استنادا إلى المولى إمّا بقصد أمره، أو بقصد المحبوبيّة، أو لكونه أهلاً لذلك وغير ذلك.

وأمّا التوصّلي، فهو ما يسقط أمره بصرف وجوده ولو بإتيانه من دون استناد إلى المولى وإن كان ترتّب الثّواب موقوفاً على ذلك.

ثمّ إنّه يمكن تصوير الواجب بحيث يكون بعض أجزائه تعبّدياً، و البعض الآخر توصّلياً كما يمكن فرض واجب يكون بالنسبة إلى الشرائط توصّلياً كما في الصلاة مثلاً؛ فإنّها بالنسبة إلى جميع الشرائط توصّليّة؛ فإنّ الطّهارة وإن كانت في نفسها تعبّديّة إلّا أنّ تقيّد الصّلاة بها توصّلي، ولذا لو صلّى الشخص غافلاً عن كونه متطهّراً، صحّت صلاته، وأمّا بالنّسبة إلى الأجزاء، فبحسب الأوامر الأوّليّة لم نَرَ ما

يكون تعبّدياً بالنسبة إلى بعضها وتوصّلياً بالنسبة إلى بعضها الآخَر، ولكن لو نذر أحداً إعطاء فقير درهماً وصلاة الليل على نحو المجموع من حيث المجموع فأحد جزءي الواجب توصّلي، والآخر تعبّدي.

ثمّ إنّ الأمر بالمركّب لابدّ وأن ينحلّ إلى الأمر بأجزائه؛ فإنّ عنوان المركّب أمر انتزاعيّ غير قابل لأخذه مأموراً به، بل ما له حقيقةٌ في الواقع هو نفس الأجزاء المترتّبة على كيفيّة خاصّة، فالأمر بالمركّب منحلّ إلى الأمر بالأجزاء لكن لا على الإطلاق، بل مقيّداً باتّصال سائر الأجزاء إليه؛ فإنّ الجزء باستقلاله ليس مأموراً به، بل الجزء مع الإتيان بسائر الأجزاء أيضاً على الكيفيّة المترتّبة بينهما وقع في حيّز الطّلب.

فلو كان المكلّف به من حيث جميع الأجزاء تعبّدياً، فلا يمكن إتيان بعض الأجزاء بقصد الأمر بالمجموع، أو بقصد أمره الضمني إلّا مع قصده إتيان سائر الأجزاء أيضاً، فقصد الأمر الضمني بالنّسبة إلى الأجزاء ملازم لقصد الأمر بالمجموع.

ولكن هذا بالنّسبة إلى الأجزاء العرْضيّة ظاهر إلّا أنّه بالنّسبة إلى الأجزاء الطوليّة مثل قصد الأمر غير ظاهر؛ لعدم الملازمة بين قصد الأمر الضّمني بالنّسبة إلى سائر الأجزاء غيرِ قصد الأمر، و قصدِ الأمر بالمجموع؛ فإنّه مع قصد الأمر بالمجموع بالنسبة إلى ذلك فقد تحقّق الجزء الآخر تكويناً، فلا حاجة إلى قصد الأمر بالمجموع.

وبعبارة أُخرى: قصد الأمر بالمجموع إنّما يعتبر في صحّة العمل لو لم يكن قصد الأمر الضمني كافياً في إتيان جميع أجزاء العمل، فلو كان هذا القصد مع إتيان المقصود محقِّقاً للعمل، فلا ملزم لقصد الأمر بالمجموع. ومن هنا يعلم أنّ جميع التعبّديّات بالنّسبة إلى قصد الأمر توصّليّة، وبالنّسبة إلى سائر الأجزاء تعبّديّة.

فعليه، كما يمكن أن يعلّق الشارع الأمر على شيء ثمّ يقولَ: ايتِ بذلك العمل بداعي أمره، كذلك يمكنه أن يعلّق الأمر بالشيء وداعي الأمر بلا محذور في ذلك أبداً؛ فإنّ ما ذكر من المحذور ينشأ من الغفلة عمّا ذكرناه، فإنّه يمكن الإتيان بالعمل بداعي الأمر الضّمني، ولا يكون الأمر داعياً لداعويّة نفسه، بل يكون الأمر الاستقلالي داعياً إلى داعويّة الأمر الضّمني، ولا يلزم الدّور في مقام الامتثال.

ولكن ما أفاده مبنيّ على مبناه من الالتزام بالأمر الضّمني، وهذا لا يرجع إلى محصَّل؛ فإنّ الأمر بالمركّب أمر واحد منبسط على الأجزاء، فإنّ المركّب عين الأجزاء بالأسر، وهذا لا يوجب التركيب في الأمر، حتّى يتصوّر له ضمن، والأمر مع بساطته ينافي الضّمنيّة، وانحلال الأمر الواحد إلى الأوامر المتعدّدة أيضاً غير وجيه.

وقد أفاد السيّد الأُستاد الخوئي‏ﷺ «أنّه يمكن الإتيان بذات المقيّد بداعي الأمر بالمقيّد؛ فإنّ الأمر بالمركّب بعينه هو الأمر بالأجزاء، فيمكن الإتيان بذات المقيّد بقصد الأمر بالمقيّد، المتعلّق بذلك».[1]

ولكن لا يمكننا المساعدة عليه؛ فإنّ الأمر بالمركّب وإن كان هو بنفسه أمراً بالأجزاء إلّا أنّه أمر بها في لحاظها الإجمالي المندكّ في المركّب، لا في لحاظها التفصيلي، والمفروض أنّ المكلّف يأتي بالجزء في اللّحاظ التفصيلي لا الإجمالي.

وبعبارة أُخرى: تستحيل دعوة الأمر نحوَ غير متعلَّقه، ومتعلّقُه المركّب وهو الأجزاء بالأسر في لحاظ الوحدة، فلا يعقل كونه داعياً إلّا نحوَ الأجزاء بهذا اللّحاظ. وأمّا ذات المقيّد بما أنّه ذات المقيّد، فليس مأموراً به بوجه، فلا معنى للإتيان به بداعي الأمر بالمركّب. وهذا معنى ما ذكرنا من أنّ التّعبّد بالجزء لا يمكن إلّا إذا أتى بالكلّ بقصد التّعبّد بالكلّ، وإلّا لا ينطبق المأموربه على المأتيّ به، فإنّ

---

[1] المحاضرات، ج ٢، ص ١٦٦ ـ ١٦٨.

المأمور به الأجزاءُ في اللحاظ الإجمالي، والمأتيّ به في اللّحاظ التفصيلي. وهذا مراد صاحب الكفاية ﴿ من قوله: «إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الدّاعي...».[1]

فعلم ممّا ذكرنا أنّ التّعبّديّة والتقرّبيّة وغيرهما من دواعي الأمر والطّلب لامن قيود المأمور به كما أنّهما من دواعي الامتثال، فالمطلوب هو المقيّد لكن لأجل أن يتعبّد به، كما أنّ الامتثال هو الإتيان بالعمل لكن لأجل التعبّدبه.

وأمّا ما ذكره سيّدنا الأُستاد «من إمكان الامتثال بقصد الأمر الضّمني»[2]، فمدفوع بعدم تصوير الأمر الضّمني. وهكذا الكلام بالنّسبة إلى الانحلالي.

وأمّا ما قالوا من أنّه يمكن التّصحيح بالأمرين[3]، فهذا خارج عن محلّ الكلام؛ فإنّ المفروض عدم تعدّد المطلوب، بل المطلوب واحد لكنّه تعبّدي، أي لأجل أن يتعبّد به.

نعم، حيث إنّ التعبّديّة تحتاج إلى مؤونة زائدة؛ لابدّ على المولى من بيانه، فمع عدم بيانه يتمسّك بالإطلاق المقامي لدفعها، ومع قطع النظر عنه في مقام الامتثال يتمسّك بالبراءة؛ فإنّه لايعلم اشتغال الذمّة بذلك من حيث عدم العلم بداعي الأمر، وهذا ليس راجعاً إلى مرحلة السقوط فقط، كما ذكره صاحب الكفاية ﴿[4] فإنّها من دواعي الأمر، ومع الشّكّ فيه يتمسّك بالإطلاق أو البراءة.

وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية ﴿[5] من إشكال الدّور، وكذا ما ذكره غيره[6] ممّا

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١١٠.

[2] . المحاضرات، ج ٢، ص ١٦٦.

[3] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٦١ و ١٦٢.

[4] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١١٣.

[5] . المصدر، ص ١٠٩.

[6] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٤٩.

يرجع إليه في مقام الإنشاء والفعليّة، فكلّها مدفوعة بإمكان تصوّر الأمر المتأخّر في مقام الإنشاء، والموقوف عليه الفعليّةُ هو الإنشاء وهو مقدّم عليها، فلا إشكال بوجه.

وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية ﵀ من «عدم اختياريّة الإرادة والقصد، فلا يعقل تعلّق الأمر بها»[١]، فمدفوع بأنّها فعل صادر منه بالاختيار بالوجدان. والشبهةُ ـ لو كانت ـ شبهةٌ في مقابلة البديهة مع أنّها ليست بشيء؛ فإنّ الإرادة الفعليّة كسائر الأفعال الاختياريّة تصدر من الفاعل بالاختيار، وما ليس باختياري هو الإرادة على وجه الصفتيّة، فالقصد اختياريّ وإن كان منشأه وهو الإرادة على وجه الصفتيّة، غيرَ اختياريّة، ولا يلزم من ذلك الانتهاءُ إلى ماليس باختيار؛ فإنّ الفعل الاختياري لايقاس بالمعلول الصّادر من العلّة، فالفاعل مختار ومجبور في ذلك أي في هذا المعنى التعليقي (إن شاء فعل، وإن شاء ترك) يختار الفعل بالاختيار ويفعل، أو يختار الترك ويترك؛ وإن شئت فعبّر عن الأوّل بالاختيار، وعن الثاني بالإرادة والقصد.

وأمّا ما ذكره «من لغويّة الأمر الثاني في توسّل الأمر إلى غرضه بسبب تعدّد الأمر بأنّ العقل مستقلّ بذلك فلا حاجة إلى الأمر الثاني»[٢]، فمدفوع بأنّ العقل لايستقلّ بذلك كما مرّ، بل المرجع هو الإطلاق، أو البراءة، فالصحيح في الجواب عن تعدّد الأمر ما ذكرنا من أنّ تعدّد الأمر يكشف عن تعدّد المطلوب، فلابدّ من الالتزام به في التعبّديّات طرّاً، ولاموجب لذلك، بل يمكن أن يكون المطلوب واحداً لكن لأجل التعبّد؛ بل الواجب التعبّدي ليس إلّا هذا، فالمحتاج إليه إنّما هو الإرشاد إلى الدّاعي، وبيانُه، والكاشفُ عنه، لا الأمرُ الجديد، ولافرق في ذلك بين كونه متّصلاً أو منفصلاً.

---

[١] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١١٠.

[٢] . نفس المصدر، ص ١١١.

وقال السيّد الأُستاد الخوئي في الدرس: «تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه يمكن التمسّك بالإطلاق اللّفظي لدفع التقييد بقصد الأمر؛ لإمكان التقييد ولا محذور فيه أبداً.

ومع التنزّل عن ذلك وتسليم أنّ أخذ قصد الأمر مستلزم للمحاذير المتقدّمة، مع ذلك أخذ جامع القربة وكون العمل متقرّباً به إلى المولى في المتعلّق لا محذور فيه أبداً؛ فإنّ الجامع بين الممكن والمستحيل ممكن على ما مرّ بيانه، وحيث إنّ معنى العبادة ما كان الغرض من تشريعه الإتيانَ به متقرّباً إلى الله، فالقربة المعتبرة في العبادات هي الجامعة لاخصوصُ قصد الأمر، فلو سلّم عدم إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلّق، واستلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق ولذا لا يمكن التمسّك بالإطلاق، لا نسلّم وجود المحذور في أخذ الجامع القربي فيه، فيمكن التمسّك بالإطلاق لدفع ذلك.

ومع التنزّل عن ذلك أيضاً، و أنّه لايمكن أخذ قصد القربة مطلقاً في المتعلّق، مع ذلك يمكن التمسّك بالإطلاق، وذلك فإنّه لو كان المولى في مقام بيان تمام ما يكون دخيلاً في غرضه، وكان غرضه إتيانَ العمل متقرّباً إليه لامطلقاً، أمكن أن يتوصّل إلى غرضه ولو بالملازمة.

بيان ذلك: أنّ الفعل الاختياري من المكلّف لابدّ من كونه مسبوقاً بداعٍ مّا لامحالة بحيث يكون ذلك الدّاعي علّة لذلك الفعل، وهذا الدّاعي إمّا يكون داعياً إلهيّاً أو غيرَ إلهي ولا ثالث، فعلى ذلك، المولى وإن لم يمكنه التوصّل إلى غرضه بأخذ الدّاعي الإلهي في المتعلّق إلّا أنّه يمكنه أخذ عدم وقوع العمل بسائر الدّواعي ـ الّتي نعبّر عنها بالدّواعي النفسانيّة ـ فيه.

وحيث لا ثالث في البين، توصّل إلى غرضه بالملازمة؛ فإنّ ترك سائر الدّواعي ملازم للداعي القربي لامحالة، فلو لم يقيّد المتعلّق بشيء، يتمسّك بإطلاقه لدفعه،

ومع التنزّل عن ذلك، والقولِ بعدم إمكان التقييد مطلقاً واستحالة الإطلاق أيضاً، فنقول: المفروض أنّ المولى في مقام التوصّل إلى تمام غرضه، وعلى ذلك و إن لايمكنه التوصّل إليه بالأمر المتعلّق إلى ذات العبادة، ولكن أمكنه بيان مراده بالجملة الخبريّة بلا فاصلة، مثل أن يقول: «صلّ ولكنّ هذه الصلاة لا تسقط إلّا بقصد القربة» فمع عدم البيان يتمسّك بالإطلاق وهو الإطلاق الأحوالي».[١]

وللمرحوم النائينيﷺ[٢] بيان آخَرُ للتّمسّك بالإطلاق وهو ما سمّاه بنتيجة الإطلاق وفي مقابله نتيجة التقييد، والمراد من نتيجة التقييد بيان المقيِّد ـ وهو إتيان العمل بقصد القربة ـ بأمرٍ آخَرَ وهو المتمّم للخطاب الأوّل، فيكون المراد من نتيجة الإطلاق هو السّكوت عن بيان المقيِّد بالأمر الآخَر.[٣]

ولكن صاحب الكفايةﷺ لم يرتضِ بذلك بدعوى أنّه مع سقوط الأمر الأوّل بالإتيان بالعمل بدون قصد الأمر لاوجه للأمر الثاني، ومع عدم السّقوط كذلك فليس إلّا لاقتضاء لزوم تحصيل الغرض، وهذا ثابت بحكم العقل، فلا نحتاج إلى الأمر الثاني.

أقول: هذا ما استفدته من العَلَمين الأُستادين الآيتين: الزّنجاني، والخوئيﷺ وذهب الأوّل إلى استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه؛ فإنّ أخذ ما لا يأتي إلّا من الأمر في متعلّقه تقديم ما حقّه التأخير وهو محال. وذهب الثاني إلى إمكان الأخذ فيه وعدم المحذور بالبيان المتقدّم ذكره.

والحقّ عدم المحذور في ذلك كما أفاده.

وبنى عليه السيّد الأُستاد المحقّق الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه؛ فإنّه

---

[١] . المحاضرات، ج ٢، ص ١٨١ ـ ١٨٣.

[٢] و ٣. فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٦٢.

أفاد في مقام ردّ الاستحالة ما محصّله: «أنّه لا محذور في ذلك: فإنّ المحذور إن كان في عدم تعقّل تصوّر الشيء قبل وجوده، فهو بمكان من الفساد، ضرورةَ أنّ كلّ فعل اختياري يكون تصوّره مقدّماً على وجوده، وإن كان في إنشاء الأمر على الوجود المتصوّر، فهو أيضاً كذلك؛ لأنّ الصّورة الذهنيّة بقيودها مقدّمة على الأمر، فلا يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان في فرض وجود الشيء قبل وجوده، فهو أيضاً بمكان من الإمكان، فلا محذور من هذه الجهات.

أقول ـ تتميماً لما أفاده ـ : إنّه لو أُريد من أنّه في مقام الفعليّة يلزم تقدّم الشيء على نفسه؛ لأنّ فعليّة الحكم تتوقّف على فعليّة موضوعه (أي متعلَّقِ متعلّق التكليف) وفعلّيةُ الموضوع فيما نحن فيه تتوقّف على فعليّة الحكم، فما لم يكن أمر فعلياً لايمكن قصده، فيلزم تقدّم الحكم على نفسه، والدّورُ، ففيه ما أفاده أيضاً بقوله: وفيه ـ بعد ما عرفت ـ أنّ إنشاء التكليف على الموضوع المقيّد لا يتوقّف على تصوّره، فإذا أنشأ التكليف كذلك، يصير في الآن المتأخّر فعلياً؛ لأنّ فعليّته تتوقّف على الأمر الحاصل بنفس الإنشاء.

وبعبارة أُخرى: إنّ فعليّة التكليف متأخّرة عن الإنشاء رتبةً، وفي رتبة الإنشاء يتوقّف الموقوف عليه، بل لنا أن نقول: إنّ فعليّة التكليف لا تتوقّف على فعليّة الموضوع توقُّفَ المعلول على علّته، بل لابدّ في حال فعليّة الحكم من فعليّة الموضوع ولو صار فعلياً بنفس فعليّة الحكم؛ لأنّ الممتنع هو التكليف الفعلي بشيء لم يكن متحقّقاً بالفعل، وأمّا التكليف الفعلي بشيء يصير فعلياً بنفس فعليّة التكليف فلم يقم دليل على امتناعه».[١] انتهى موضع الحاجة من كلامه الشريف.

ويظهر منه أنّه لاأساس للقول باستحالة التقييد بقصد الأمر وإن أصرّ بها المرحوم

---

[١] . مناهج اوصول، ج ١، ص ٢٦٢.

النائيني﴿ره﴾ وتبعه بعض تلامذته.

ثمّ إنّه لوفرضنا عدم إمكان أخذ هذه الدّواعي في متعلّق الأمر واستحالةَ التّقييد هل يكون الإطلاق أيضاً محالاً، أم الإطلاق ممكن لامحذور فيه؟

ذكر المرحوم النائيني﴿ره﴾ أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق بدعوى أنّ التقابل بين التقييد و الإطلاق هو التقابل بين العدم والملكة؛ فإنّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما يكون من شأنه أن يقيّد، فعلى ذلك حيث إنّ تقييد المتعلّق بالدّواعي المذكورة محال، فليس شأن ذلك المتعلّق التقييدَ بذلك، فلا يكون المورد مورداً للإطلاق، وليس التقابل بين الإطلاق والتقييد التقابلَ بين النقيضين حتّى يقال: إنّه كلُّ ما كان مورداً للتقييد ليس مورداً للإطلاق، وكلُّ ما لم يكن مورداً للتقييد يكون مورداً للإطلاق؛ لعدم جواز ارتفاع النقيضين، فعلى ذلك حيث إنّ تقييد المتعلّق بتلك الدّواعي ممّا لايمكن، فلابدّ من القول بالاطلاق، وإلّا لارتفع النقيضان.[1]

أفاد شيخنا الأُستاد الزنجاني﴿ره﴾:

> التحقيقُ أنّ الأمر لا هذا ولا ذاك، بل التقابل بين الإطلاق والتقييد هو التقابل بين الضدّين؛ فإنّ الإطلاق ليس مجرَّدَ عدم التقييد، بل ـ على ما سيجيء في محلّه إن شاء الله ـ هو لحاظ الإرسال والشمول؛ فإنّ الإهمال في الواقع أمر غير معقول، فالآمر الحكيم بل العاقل يلاحظ أوّلاً ما هو غرضه، ثمّ يبعث نحوَ ذلك فقد يكون غرضه مخصوصاً بحصّة خاصّة من طبيعة، فيلاحظ تلك الحصّة ويبعث نحوها، وقد يكون غرضه عامّاً شاملاً لما عدا تلك الحصّةِ من أفراد تلك الطّبيعة، فيلاحظ الطبيعة المرسلة ويبعث نحوها، فالإطلاق هو اللابشرط المقسمي المقابل للتقييد تقابلَ التّضاد.

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٨٢ .

نعم، لابدّ من وجود أحدهما في المحلّ القابل كما هو الشأن في جميع موارد التّضادّ؛ فإنّ الحلاوة والحموضة وغير ذلك من الطّعوم مثلاً منتفية عن الهواء والسماء مثلاً؛ فإنّ المحلّ غير قابل للاتّصاف بذلك، وحينئذٍ تُصبح النتيجة على مبنى المرحوم النائيني﴿ره﴾[١] استحالةَ الإطلاق أيضاً؛ فإنّ لحاظ الشّمول والسّريان أيضاً مستلزم لأخذ الأمر في المتعلّق، وهذا هو الخلف المستحيل على ما بيّنّاه، فغاية ما يمكن للآمر بيانه هو تعليق التكليف بما عدا ذلك القيد، وأمّا شموله لهذا وعدم شموله فأمر لايمكنه بيانه، فلابدّ وأن يكون الأمر من هذه الجهة في مقام الإهمال؛ لعدم تمكّنه من البيان.

هذا، وظهر بوضوحٍ فسادُ الأخذ بالإطلاق بتوهّم أنّ الإطلاق هو عدم التقييد ـ أي نقيض التقييد ـ فالصّحيح استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق، فعلى ذلك لايمكن الأخذ بظهور الكلام لإثبات التقييد كما يدّعي مَن ذهب إلى أصالة التعبّديّة، ولا لإثبات الإطلاق كما ذكره من ذهب إلى أصالة التوصّليّة، وذلك فإنّ الأخذ بالظهور إنّما هو لتعيين المراد من هذا الظهور، والمفروض استحالة كون المراد التقييدَ، أو الإطلاق هذا بالنّسبة إلى المتعلّق.

وما يُدّعى ـ من أنّ أصالة التعبّديّة هي مقتضاةُ هيئة الأمر؛ فإنّ مُفادها هو البعث، والبعث لايكون إلّا بداعي إحداث الدّاعي، فالعمل على وفق الصيغة لا يكون إلّا بداعي ذلك ـ فاسد؛ فإنّ البعث وإن كان بداعي ذلك إلّا أنّ استلزام ذلك للزوم العمل بداعي ذلك البعث أمر غير ممكن، كيف؟ والبعث نحوَ ذلك أمر غير معقول كما ذكرنا، فمعنى أنّ البعث يكون هو إيجادَ الدّاعي للعبد تحريكه نحوَ الفعل؛ حيث لو لم يكن بعث، لم يتحرّك بنفسه نحوَه، وإلّا لوكان الدّاعي في نفس العبد

---

[١] . المصدر، ص ٧١.

بالإتيان بنفس الفعل موجوداً، لما كان للبعث حينئذٍ مجال، فكم فرق بين الدّاعيين.

وأمّا على مسلك من ذهب إلى استحالة التقييد من دون استلزامٍ لاستحالة الإطلاق، فالأمر أيضاً كذلك؛ فإنّ أصالة الظهور غير جارية لإثبات الإطلاق؛ فإنّ بناء العقلاء على الأخذ بالظّهورات هو من جهة أنّ إلقاء اللّفظ، وإرادةَ غير ظاهره منه من دون نصب قرينة على المراد قبيح على المتكلّم الحكيم، ولكن لو كان لنصب القرينة مجال وفيما نحن فيه التقييد غير ممكن على الفرض، فلو كان مراده الإطلاقَ أو التقييدَ، لايمكنه إنشاء الحكم إلّا للمتعلّق المجرّد عن التقييد؛ للزوم الاستحالة. و على هذا لايمكن الأخذ بالإطلاق لإثبات عدم التقييد.

انتهى كلام الشيخ الأُستاد.

وقد أفاد سيّدنا الأُستاد الخوئي في هذا البحث «أنّ من ذهب إلى عدم إمكان الأخذ بالإطلاق لإثبات التوصّليّة لابدّ له من إثبات مقدّمتين: الأولى: استحالة التقييد. الثانية: استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق. وقد مرّ ما هو راجع إلى المقدّمة الأُولى، وقلنا: إنّه لااستحالة للتقييد أبداً على ما بيّنّاه بما لا مزيد عليه. وأمّا المقدّمة الثانية فذهب شيخنا الأُستاد إلى ذلك بدعوى أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

ويرد عليه **أوّلاً:** أنّ ما بينهما التقابل بهذا النحو هو التقييد والإطلاق في مقام الإثبات، ولاكلام فيه؛ لإمكان التقييد في مقام الإثبات بقوله: صلِّ بداعي الأمر.

وأمّا في مقام الثبوت والواقع الذي هو محلّ الكلام فالتّقابل هو التضادّ؛ لعدم تصوّر الإهمال في الواقع، فاستحالة التقييد في مقام الثبوت تستلزم ضرورة الإطلاق لااستحالتَه. بل لو كان بينهما أيضاً التقابل بنحو العدم والملكة فأيضاً لابدّ من القول

بأنّ استحالة التقييد تستلزم ضرورة الإطلاق».[١] انتهى.

ثمّ إنّه ظهر أنّ الحكم ـ بناءً على استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق ـ هو عدم إمكان أخذ قصد الوجه والتمييز في متعلّق الأمر بدعوى أنّ قصد الوجوب والتمييز فرع تحقّق الأمر، فيلزم المحاذير المذكورة سابقاً.

وحيث إنّ توسعة غرض المولى وضيقه أمر معقول، والمستحيل إنّما هو أخذ القيود المذكورة في المتعلّق، وأنّه لابدّ عليه من بيان جميع ماله الدخل في غرضه، وإلّا فتفويت غرضه مستند إليه، فلو كان غرضه منحصراً في تحصيل العمل بداعي القربة أو بسائر الدّواعي المذكورة، فلابدّ عليه من بيانٍ غير الخطاب الأوّل متّصلاً به، مثل «صلّ بداعي القربة» أو «بقصد الوجه» أو منفصلاً عنه كان بصيغة الأمر، أو بالجملة الخبريّة، مثل «إنّ غرضي لا يحصل إلّا بكذا» ويُكشَف إنّاً من مجموع الخطابين ضيقُ غرض المولى.

ومن هنا يعلم أنّ امتثال الخطابين هو امتثالٌ واحد، ومخالفتهما مخالفةٌ واحدة. وهذا ظاهر.

ومراد المرحوم النائينيﷺ من عبارة «نتيجة التقييد»[٢] ذلك، لا أنّ الخطاب المتمّم يَكشف عن تقييد متعلّق الأمر؛ فإنّ هذا مستحيل على الفرض، بل هذا الخطاب ينتج نتيجةَ ما لو كان متعلّق الأمر الأوّل مقيّداً، أي يحكم العقل بعد ملاحظة الخطابين بلزوم تحصيل العبد العملَ المقيّد.

فعلى ذلك لو أحرزنا كون المولى بصدد بيان جميع ماله الدّخل في غرضه ولم يبيّن لنا غير ما كان متمكّناً من بيانه بالخطاب الأوّل، فيؤخذ بالإطلاق المقامي لدفع القيديّة، ولا محذور في ذلك أصلاً، ولا فرق في ذلك بين ما كان البيان الأوّل

---

[١] . مصابيح الأُصول، ص ٢٢٩.

[٢] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٨٤.

دليلاً لفظيّاً أو لبّيّاً؛ حيث إنّ الإطلاق المقامي قابل للتمسّك به في كليهما. وهذا مراد المرحوم النائيني‏ﷺ من عبارة «نتيجة الإطلاق».[١]

وأمّا ما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاري‏ﷺ على ما ذكره بعض مقرّري بحثه الشريف من أنّه «حيث إنّ الأمر لايمكن أن يتكفّل لبيان القيد، فلو كان القيد دخيلاً في غرضه لابدّ وأن يبيّن بأمر جديد»[٢] فالظاهر أنّه عين ما ذكرناه، لا ما يوهم عبارتهُ؛ فإنّه قد يُتوهَّم من العبارة أنّ الممتنع إنّما هو عدم إمكان بيان القيد بالخطاب المتكفّل لبيان ذات المقيّد، فلابدّ من بيانه بخطاب جديد، وإلّا فأخذه في متعلّق الأمر والطّلب، فلا مانع منه، ولكنّ هذا التّوهّم وإن يحصل من ظاهر العبارة إلّا أنّ مراده‏ﷺ ما ذكرناه، وإلّا فما معنى عدم التمكّن من البيان مع معقوليّة أصل تعلّق الطّلب بالمقيّد بذلك القيد، بل بيان الأُمور المستحيلة أيضاً ممكن، فكيف بالأُمور الممكنة، فما المانع من بيان أنّ اجتماع النقيضين واقع مثلاً، البيانُ لا محذور فيه، بل واقع الأمر غير معقول، ففيما نحن فيه واقعُ تعلّق الأمر بالمقيّد بما لا يتحقّق إلّا بنفس ذلك الأمر محالٌ في الواقع، لا في مقام البيان، فمراده‏ﷺ ما ذكرناه من أنّ التكليف الأوّل إنّما وقع بنفس ذات العمل من دون أخذ القيد أو الإطلاق في متعلّقه، وحيث إنّ ضيق غرضه وسَعَتَه أمر ممكن، ولا سبيل للعبد إلى تعيين غرض الآمر من البعث، فلو كان غرضه لايحصل إلّا بالإتيان بالعمل المقيّد، فلابدّ له من بيان ذلك بخطابٍ آخَرَ بأيّ لفظ دالّ على ذلك سواء كان بصيغة الأمر أو بالجملة الخبريّة، ففي الحقيقة هذا الخطاب متمّم للخطاب الأوّل كما ذكرناه، بمعنى أنّه مع ملاحظة كلا الخطابين يُكشف غرض الشّارع وما يجب على العبد الإتيان به، وهذا واضح لايحتاج إلى مزيد إطالة بيان.

---

[١] . المصدر.

[٢] . مطارح الأنظار، ص ٦٠.

ومع ذلك من الغريب اعتراض صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾[١] على ما أفاده شيخنا الأعظم بقوله:

> إنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرّد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضيّة الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأوّل بدون قصد امتثاله، فلا يتوصّل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة. وإن لم يَكَدْ يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه إلّا عدمَ حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلّا لما كان موجباً لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر؛ لاستقلال العقل ـ مع عدم حصول غرض الآمر بمجرّد موافقة الأمر ـ بوجوب الموافقة على نحوٍ يحصل به غرضه فيسقط أمره.[٢]

فغرضه ـ على ما هو صريح كلامه ـ أنّ الخطاب المتمّم لغو محض، فمع سقوط الأمر الأوّل بموافقته من دون موافقة الأمر الثاني فواضح، ومع عدم السقوط فكذلك؛ لأنّ قضيّة استدعاء الاشتغال اليقيني البراءةَ اليقينيّةَ ذلك، فلا يحتاج إلى خطاب متمّم لبيان لزوم إتيان العمل مقيّداً بذلك القيد، هذا.

ولكن لايخفى ما فيه من أنّه عُلم ممّا ذكرناه أنّ مقتضى الخطاب المتمّم عدم سقوط الأمر الأوّل إلّا بإتيان العمل مقيّداً. وأمّا ماذكرناه من لزوم اللّغويّة؛ لاقتضاء قاعدة الاشتغال ذلك من دون حاجة إلى الخطاب المتمّم، فضعيف غايته:

أوّلاً: لا نسلّم أنّ المورد مجرى قاعدة الاشتغال، بل هو مجرى أصالة البراءة على ما سنبيّن إن شاء الله.

---

[١] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١١١.

[٢] . مطارح الأنظار، ص ٦٠.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ المورد مجرى قاعدة الاشتغال إلّا أنّ حكم العقل بلزوم الموافقة القطعيّة في مورد القطع، فالاشتغال إنّما هو لعدم العلم بالمكلّف به ودفع الضرر المحتمل، فلو بيّن الشارع ما هو المكلّف به، يعلم ما هو الضّرر في مخالفته، فلا يصير بيان الشارع لغواً، فلو فرضنا أنّ اشتغال الذّمّة اليقينيَّ بالصلاة يوم الجمعة يستدعي الإتيان بصلاة الظهر والجمعة معاً، أفهل يعقل أنّ بيان الشارع ما هو الواجب واقعاً وأنّه ظهر أو جمعة يصير لغواً؟ أو لو بنينا على أنّ المرجع في موارد الأقلّ والأكثر هو قاعدة الاشتغال، أفهل يعقل أنّ بيان الشارع المكلّفَ به بحدوده وأجزائه لغو؟

ففي المقام أيضاً الأمر كذلك؛ فإنّ القاعدة وإن تقتضي الإتيان بالعمل والقيد إلّا أنّ بيان الشارع ما هو دخيل في غرضه من شؤونه، وليس لغواً، كما هو ظاهر.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ بيان الشارع ما يحكم العقل به من دون بيانه أيضاً لغو إلّا أنّه فيما لو كان من المستقلّات الّتي اتّفقت العقول عليها والمسألة ليست من هذا القبيل، بل الأنظار فيها مختلفة، فبعض يدّعي جريان قاعدة الاشتغال فيها، وبعض جريانَ أصالة البراءة فيها، فكيف يتّكل الشارع الآمر على عقول بعض الناس مع أنّ البعض الآخر يرى خلافه؟!

لا بأس بالإشارة إلى تتمّة بيان صاحب الكفاية ﷺ[١]. ذكر ﷺ أنّ حال قصد الوجه والتمييز حال قصد القربة من عدم التمكّن من أخذهما متعلّقين للأمر، و لغويةِ بيان وجوبهما بالخطاب المتمّم.

نعم، يمكن الفرق بين قصد القربة وقصد الوجه والتمييز؛ فإنّ قصد القربة حيث إنّه ممّا لا يغفُل عنها العامّة، بل نوع النّاس متوجّه إليها؛ فإنّ الأفعال العباديّة في

---

[١] . كفاية الأصول، ج ١، ص ١١٣.

الشرائع السابقة وشرعنا كثيرة جدّاً، فيصحّ الاتّكال عند الشكّ في اعتباره على عقول النّاس، بخلاف قصد الوجه والتمييز؛ فإنّهما ممّا يغفل عنه العامّة؛ بل توجّه بذلك بعض من المتكلّمين، فلا يصحّ اتّكال الشارع الآمر على عقول العامّة؛ لعدم التفاتهم بذلك.

ولكن ظهر ممّا ذكرنا ورود الإيراد فيما يغفل عنه العامّة؛ في القسم الأوّل أيضاً؛ فإنّ العقول غير متّفقة على إجراء قاعدة الاشتغال في الشكّ في القيديّة.

وأمّا ما قيل من أنّ اعتبار قصد القربة في الواجبات عدا ما خرج بالدّليل وإن لم يثبت بالظّهور من الكلام إلّا أنّ العمومات الدّالّةَ على اعتبار ذلك في جميع الواجبات تثبت ذلك، وبهذه الأدلّة نرفع اليد عن الإطلاق المقامي المذكور.

فمن تلك الأدلّة الآية الكريمة **﴿وَما أُمِرُوا إِلّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾**[١] دلّت هذه الآية على أنّ الغرض من تشريع كلّ واجبٍ التعبّدُ به، فثبت اعتبار قصد التقرّب في جميع الواجبات إلّا ما خرج بالدّليل.

ومنها: الأدلّة الدّالّة على أنّ العمل لا يحصل إلّا بالنيّة، مثل «إنّما الأعمال[٢] بالنيّات» و «لكلّ امرئ مانوى»[٣] وغير ذلك من هذا القبيل، فشيء من ذلك لا يثبت المطلوب.

أمّا الآية الكريمة، فإنّها في صدد بيان أنّ عبادة الكفّار للأصنام ـ مع قولهم: **﴿ما نَعْبُدُهُمْ إِلّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللّهِ زُلْفىٰ﴾** ـ ليست مأموراً بها من الله تبارك وتعالى، بل ما أمر به الشارع في العبادات هو ما يؤتى به مخلصاً، فدلّت الآية على أنّ الواجبات العباديّةَ الّتي شرّعت للتعبّد بها لا تحصل في نظر الشارع إلّا بالإتيان بها

---

[١] . البيّنة (٩٨): ٥.

[٢] . وسائل الشيعة، ج ١، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٧.

[٣] . المصدر، الحديث ١٠.

مخلصاً، لا للصّنم بتلك الدعوى.

وهذا يظهر بوضوح من ملاحظة سياق الآية الكريمة، فليست الآية في مقام بيان اعتبار قصد القربة في الواجبات حتّى يستدلّ بها على ذلك.

على أنّه لو كانت الآية في مقام بيان ذلك، للزم تخصيصه بغير التوصّليّات، و حينئذٍ ـ مع أنّ سياقها آبٍ عن التخصيص ـ يلزم تخصيص الأكثر المستهجن، فلا يمكن التمسّك بهذه الآية لإثبات المطلوب.

وأمّا النبويّات ـ فمع ورود الإيراد الأخير فيها ـ غير ناظرة إلى اعتبار قصد القربة في الواجبات، بل مضمونها أنّ الأعمال ـ الّتي يمكن تحقّقها على وجهين: محبوبٍ، ومبغوضٍ ـ وقوعُها على أحد الوجهين متفرّع على نيّة ذلك الوجه، فلو نوى بضرب اليتيم التأديبَ، يقع محبوباً، ولو نوى الظّلمَ، يقع مبغوضاً، فأين دلالتها على اعتبار قصد القربة في الواجبات؟

وهذا يظهر من ملاحظة بعض الروايات الواردة في المقام، مثل «إنّ الذهاب إلى الجهاد مع قصد أمر من الأُمور الدنيويّة ثوابهُ ما قُصد منه، ومع قصد الآخرة ثوابه الآخرة» وهذا كما في الآية المباركة ﴿**مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِى حَرْثِهِ وَمَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها وَما لَهُ فِى ٱلآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ**﴾. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الأصل اللّفظي يقتضي الإطلاق عند الشكّ في اعتبار قصد القربة في الواجب وعدمه.

وأمّا الكلام في الأصل العملي ـ فعلى ما ذكرناه من إمكان التقييد والإطلاق وعدم ورود محذور في ذلك أصلاً ـ فحال هذا القيد حال سائر القيود المعتبرة في الواجب، فعند الشكّ فيه يُرجَع إلى أصالة البراءة عقلاً وشرعاً؛ لما ذكرناه من أنّ المرجع في الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ذلك.

ويظهر من ذلك حكم ما ذكره المرحوم النائينيّ﵀ من جواز دفع التقييد بنتيجة

الإطلاق[١]؛ فإنّ الشكّ أيضاً يرجع إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر بعين ما مرّ.

نعم، على ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ من «أنّ وجوب هذا القيد إنّما هو بحكم العقل لا من الشّارع»[٢] يشكل ذلك بما ذكره من عدم جواز الرّجوع إلى البراءة وإن كان المرجع في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ذلك، لأنّه في موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيّين لا تجري البراءة العقليّة؛ لوجوب تحصيل الغرض الملزم، بخلاف البراءة الشّرعيّة؛ فإنّ الشرطيّة والجزئيّة أمران مجعولان يمكن رفعهما بحديث الرّفع.

وأمّا فيما نحن فيه، فلاتجري البراءة الشرعيّة أيضاً؛ لعدم تصوّر الوضع فيه شرعاً حَسَبَما عرفت، فلا يتصوّر الرفع أيضاً.

وبعبارة أُخرى: اعتبار قصد القربة في الواجب ليس أمراً مجعولاً من الشارع حتّى يقال: يرتفع بحديث الرّفع، هذا.

ولكن يرد عليه **أوّلاً:** على فرض وجوب تحصيل الغرض لا فرق بين المقام وسائر موارد الأقلّ والأكثر في وجوب الرّجوع إلى قاعدة الاشتغال، وذلك فإنّ الشرطيّة والجزئيةّ وإن كانتا قابلتين للجعل وضعاً ورفعاً إلّا أنّ رفعهما بحديث الرّفع لا يُثبت حصول الغرض بالإتيان بالأقلّ إلّا على القول بالأصل المثبت، فعلى ذلك، الشرطيّةُ والجزئيّة وإن ارتفعتا بالبراءة إلّا أنّه مقتضى وجوب تحصيل الغرضِ لزومُ الإتيان بالأكثر، فلا فرق بين المقام وسائر الموارد.

وثانياً: الصحيح عدم وجوب تحصيل الغرض إلّا ما وصل، فإنّ الواجب وإن كان ارتباطيّاً ولا يعقل التفكيك بين أجزائه ثبوتاً وسقوطاً فإن ثبت يثبت بجميع أجزائه،

---

[١] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٨٤.

[٢] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١١٣.

وإن سقط يسقط بجميع أجزائه إلّا أنّ التفكيك بينهما في مقام التنجيز لا مانع عنه؛ فإنّ العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان يحكم بقبح العقاب على سقوط الغرض ما لم يبيّن بجميع ما له الدّخل فيه، فبالنّسبة إلى الأجزاء والشرائط المعلومِ دخلُها فيه لاعذر في الترك، بخلاف ما شكّ فيه؛ فإنّه يجري فيه أصالة البراءة عقلاً بلا محذور، فعلى ذلك، لافرق بين المقام وسائر الموارد في الرّجوع إلى أصالة البراءة عقلاً. ومع تسليم جميع ما مرّ ـ من استحالة التقييد، وثبوت الملازمة بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق، وعدم إمكان التمسّك بنتيجة الإطلاق ـ فأصالة البراءة تثبت الإطلاق في مقام الظاهر.

قال السيّد الأُستاد الإمام الخميني (رضوان الله تعالى عليه):

ثمّ إنّ شيخنا العلّامة ﷺ قد رجع في أواخر عمره الشريف إلى أصالة التعبّديّة، قائلاً: إنّ العلل التشريعيّة كالعلل التكوينيّة طابق النعل بالنعل، فكلّ ما هو من مقتضيات الأُولى يكون من مقتضيات الثانية، كتكثّر المعلول بتكثّر العلّة، وكعدم انفكاك المعلول عنها، وغير ذلك، وإنّ من القيود اللبّيّة ما يمكن أن يؤخذ في المأمور به على نحو القيديّة اللّحاظيّة كالإيمان والكفر في الرّقبة، ومنها ما لايمكن كقيد الإيصال في المقدّمة على تقدير وجوبها، فإنّ المطلقة غير واجبة، والمقيّدة غير ممكنة الوجوب، فالواجب ما ليس بمطلق ولا مقيّد وإن لا ينطبق إلّا على المقيّد، كالعلل التكوينيّة؛ فإنّ تأثيرها ليس في الماهيّة المطلقة ولا المقيّدة بقيدٍ، المتأثّرة من قِبلها، فإنّه ممتنع، بل يكون في الماهيّة الّتي لا تنطبق إلّا على المقيّد بهذا القيد، فالنّار إنّما تؤثّر في طبيعة المحترقِة من قِبلها واقعاً، لاالمطلقة ولا المقيّدة، وكذا العلل التشريعيّة؛ فإنّ الأوامر تُحرّك المكلّف نحو الطبيعة الّتي لاتنطبق إلّا على المتقيّدة لبّاً بتحريكها إيّاه نحوها، لا نحوَ المطلقة ولا المقيّدة بالتقييد اللّحاظي، فإذا أتى المكلّف بالطبيعة من غير داعويّة الأمر، لايكون آتياً

بالمأموربه؛ لأنّ المأمور به هو ما لا ينطبق إلّا على المقيّد بداعويّة الأمر وباعثيّته وإن كان آتياً بالطبيعة؛ لأنّها قابلة للتكثّر، فعليه يكون مقتضى الأصل اللّفظي هو التعبّديّةَ.

انتهى ملخّص ما أفاده العلّامة الحائري‏ﷺ.

وفيه **أوّلاً:** أنّ قياس علل التشريع بالتكوين مع الفارق؛ لأنّ المعلول في العلل التكوينيّة لا شيئيّة له، ولا تشخّص قبل تأثير علّته، فبعلّته يصير موجوداً متشخّصاً، وأمّا المبعوث إليه في الأوامر، فتكون رتبته مقدّمة على الأمر، فلابدّ للآمر من تصوّر المتعلّق بكلّيّة قيوده حتّى يأمر به، فإذا أمر بنفس الطبيعة بلا قيد، تكون هي المأمور بها لا غير، والقيود المنتزعة من تعلّق الأمر بها لا تكون مأموراً بها ومبعوثاً إليها إلّا أن تؤخذ في المتعلّق كسائر القيود.

وبالجملة، إنّ الأمر التعبّدي ـ بعد اشتراكه مع التوصّلي في أنّ كلّ واحد منهما إذا تعلّق بشيء ينتزع منه بلحاظ عنوان المأمور به والمبعوث إليه ـ يفترق عنه بأنّ المطلوب منه والمبعوث إليه فيه لم يكن الطبيعةَ، بل هي مع قصد الأمر أو التقرّب أو نحوهما.

فلابدّ من أن يكون مثل تلك القيود مورداً للبعث والتحريك، ولا يكون كذلك إلّا بأخذه في المتعلّق، وإلّا فصرف الأمر بالطبيعة لا يمكن أن يكون محرّكاً إلى غيرها.

وثانياً: لقائل أن يقول: إنّه على فرض تسليم كون التشريع كالتكوين لا يلزم منه ما ذكره؛ لأنّ النار المحرقة للقطن ـ مثلاً ـ إنّما تحرق نفس الطبيعة، لا ما لا ينطبق إلّا على المقيّد.

نعم، بتعلّق الإحراق [بها] تصير الطّبيعة موصوفة بوصف لا يمكن [لأجله] أن تنطبق إلّا على المقيّد، لكن هذا القيد والوصف بعد الإحراق رتبةً وبعلّيّته،

ولايمكن أن يصير موجباً لضيق الطبيعة المتعلّقة للإحراق.

وبما ذكرنا من عدم صحّة قياس علل التشريع بالتكوين، يظهر حال بقيّة استنتاجاته منه كاستفادة الفوريّة من الأمر، وعدم تداخل الأسباب كما حقّقنا في محلّه.[١]

انتهى ما أفاده السيّد الإمام‏.

وهو كلام متين نقلناه بطوله؛ أداءً لحقّه العظيم؛ ولما في كلامه الشريف من الفائدة المهمّة الّتي لابدّ من مراعاتها في جميع موارده في الفقه والأُصول كما أوصى به (رضوان الله عليه) من عدم مقايسة التشريع بالتكوين، والاعتبارات بالحقائق، والصحيح ما ذكره في المقام وفي غيره من أمثال المقام.

هذا تمام الكلام في التعبّدي والتوصّلي. وأمّا الشكّ في النفسيّة والغيريّة كما يأتي:

النفسيّة و الغيريّة

ويقع الكلام في الشكّ في أنّ الواجب نفسيّ أو غيريّ. ومرجع هذا الشكّ إلى أمرين:

أحدهما: هو الشكّ في وجوب ذلك عند عدم وجوب ما شكّ في تقييده بذلك.

ثانيهما: هو الشكّ في سقوط الواجب الثاني لو أتى به بدون ذلك، مثلاً لو شكّ في أنّ الوضوء واجب بوجوب نفسي أو غيريّ، بمعنى أنّ وجوبه لأجل الصلاة ويترشّح من وجوبها، فنتيجة هذا الشكّ أمران:

الأوّل: أنّه هل يجب الوضوء عند عدم وجوب الصلاة لتعذّرٍ مثلاً، أم لا؟

---

[١] . مناهج الوصول، ج ١، ص ٢٧٦.

الثاني: أنّه هل يسقط وجوب الصلاة لو أُتي بها بدون الوضوء، أم لا؟ فحينئذٍ يقع الكلام تارة فيما يقتضيه الأصل اللفظي، وأُخرى فيما يقتضيه الأصل العملي عند فقد الأصل اللّفظي.

فنقول: بما أنّ الشّكّ في الوجوب النفسي والغيري في الوضوء يرجع إلى اشتراط وجوبه بوجوب الصلاة وإطلاقه، فالإطلاق اللّفظي يقتضي الوجوب ولو لم تجب الصلاة، فيثبت الوجوب النفسي.

ولو أغمضنا النّظر عن هذاالإطلاق، فبما أنّ الشكّ في الوجوب النفسي والغيري في الوضوء يرجع إلى تقييد المأموربه (أي الصلاة) بكونه مع الوضوء وعدمه، فالإطلاق اللّفظي يقتضي عدم تقيّد الصلاة الواجبة بكونها مع الطّهارة، فلا يجب الوضوء لأجل الصلاة، فلا يكون وجوبه غيريّاً، فيثبت أنّ الوضوء واجب بالوجوب النفسي غاية الأمر بالملازمة، ولا ضير في التمسّك بالإطلاق لإثبات لازمه ولو عقلاً؛ لما ذكرناه في الأصل المثبت من الفرق بين الأُصول اللفظيّة والعمليّة بالنّسبة إلى حجّيّة المداليل الانتزاعيّة.

والحاصل: أنّ الإطلاق في مُفاد الهيئة بالنّسبة إلى وجوب الوضوء يثبت الوجوب النفسي، والإطلاقَ في مفاد المادّة بالنّسبة إلى الصلاة المأمور بها يقتضي الوجوب النفسي أيضاً، فافهم. هذا ما يقتضيه الأصل اللّفظي.

وأمّا الأصل العملي، فلهذا الشكّ صور نتعرّض لها مفصّلاً في بحث مقدّمة الواجب.

الكلام في الشكّ في أنّ الواجب تعييني أو تخييري.

أمّا الكلام فيما هو مقتضى الأصل العملي عند عدم إمكان التمسّك بالإطلاق، وأنّه هل هو البراءة أو الاشتغال؟ فموكول إلى مبحث البراءة. وهذه هي المسألة المعروفة، أي دوران الأمر بين التعيين والتخيير. وهنا نتعرّض إلى بيان ما يقتضيه الإطلاق اللّفظي، فنقول:

أمّا على ما ذهب إليه بعض في تصوير الواجب التخييري، وأنّه واجب تعييني مشروط بعدم الإتيان بالعِدْل فواضح؛ فإنّ الشكّ على هذا يرجع إلى الشكّ في إطلاق الواجب واشتراطه، ومقتضى الإطلاق ـ كما ذكرنا ـ هو عدم الاشتراط، وأنّ الواجب لا يسقط بإتيان غيره، وأنّه ثابت سواء أتُي بغيره أم لا. وهذا معنى التعيين إلّا أنّ المبنى غير صحيح؛ فإنّه مستلزم للالتزام بتعدّد استحقاق العقاب عند ترك جميع الأفراد. على أنّه لا موجب لذلك؛ فإنّ وحدة الغرض تستدعي وحدة الواجب، فالالتزام بالواجبات المتعدّدة ـ ولو مشروطةً ـ التزام بلا ملزم. والتفصيل في مبحث الوجوب التخييري.

وأمّا على ما بنى عليه السيّد الأُستاد الخوئيﷺ ـ وهو أنّ الواجب واحد منطبق على جميع الأفراد وهو العنوان الانتزاعي، أي أحد الأفراد، وأنّ هذا هو مقتضى وحدة الغرض، وأنّه لا ضير في تعلّق الوجوب بالأمر الانتزاعي كما لاضير في تعلّق الأُمور الواقعيّة، مثل العلم ـ مثلاً ـ به كما في العلم الإجمالي؛ فإنّ المنكشف هو أحد الأفراد، بل هو أولى من ذلك؛ فإنّه لو جاز تعلّق الأمر الواقعي بالأمر الانتزاعي، يجوز تعلّق الأمر الاعتباري به بالأولويّة ـ فأيضاً مقتضى الإطلاق هو التعيين لوجهين:

الأوّل: أنّ مقتضىالإطلاق في مقام الإثبات وعدم ذكر العِدْل للواجب هوالإطلاق في مقام الثبوت ووجوب ما تعلّق به مطلقاً وهذا هو التعيين.

الثاني: أنّ الأمر وإن كان دائراً بين توسعة الغرض وضيقه إلّا أنّ الظاهر من تعلّق الوجوب بالحصّة الخاصّة مطلوبيّة تلك الحصّة بما هي لا بما هي مصداق للطّبيعة الموسّعة، فافهم.

ومن هناظهر ما هو المرجع عند الشكّ في كون الواجب عينيّاً أو كفائياً؛ فإنّه لو بنينا على أنّ الواجب الكفائي هو الوجوب العينيّ المشروط، فالإطلاق ـ لو كان ـ

يقتضي عدم الاشتراط، وهذا معنى العينيّة، ولكن حيث إنّ الغرض واحد فلا ملزم لتعدّد الوجوب ولو مشروطاً، وهل هذا إلّا لغو محض.

وأمّا على مذهبنا من تعلّق التكليف في الواجب الكفائي بجامع المكلّف، فالأمر أيضاً كذلك لوجهين:

أحدهما: أنّ عدم التقييد في مقام الإثبات، وعدم ذكر العِدْل للواجب يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، وأنّ الواجب لا يسقط بفعل غير مَن توجّه إليه التكليف.

وثانيهما: ظهور الواجب المتعلّق بشخص وعدم تعلّقه بالجامع في دخالة ذلك الشخص في حصول الامتثال. هذا مقتضى الإطلاق اللّفظي. وأمّاما يقتضيه الأصل العملي عند فقد الأصل اللفظي فموكول إلى محلّه وهو مبحث أصالة البراءة.

فالمتحصَّل من جميع ما ذكرناه أنّ الإطلاق اللفظي يقتضي كون الواجب نفسيّاً عينيّاً تعيينيّاً.

الكلام في الإجزاء. ويقع الكلام في ذلك في ضمن جهات:

الجهة الأُولى: إجزاء المأتيّ به بالأمر الاضطراري عن الواقع لو ارتفع العذر في الوقت.

الجهة الثانية: إجزاء المأتيّ به بالأمر الاضطراري عن الواقع لو ارتفع العذر بعد الوقت.

الجهة الثالثة: إجزاء المأتيّ به بالأمر الظاهري عن الواقع لو انكشف الخلاف جزماً.

الجهة الرابعة: إجزاء المأتيّ به بالأمر الظاهري عن الواقع لو انكشف الخلاف تعبّداً.

أمّا الكلام في الجهة الأُولى، فالظاهر هو الإجزاء، وذلك فإنّ فرض الأمر

الاضطراري، وعدمَ الإجزاء راجع إلى التخيير بين الأقلّ والأكـثر؛ فـإنّ مـعناه أنّ الواجب مردّد بين الإتيان بالفرد الاضطراري ثمّ الإعادة في الوقت، وبين الإتـيان بالفرد الاختياري بعد ارتفاع العذر، وهذا غير معقول؛ فإنّه لو لم يـحصل الغـرض بالفرد الاضطراري ولا يحصل إلّا بالفرد الاختياري، فما معنى الأمر الاضطراري؟ ولو يحصل به الغرض فما معنى الإعادة؟ ففي مقام الثبوت فرض الأمر الاضطراري وعدم الإجزاء غير ممكن.

نعم، يمكن فرض الأمر في حال الاضطرار ولزومُ الإتيان بعد ذلك عند عروض مصلحة ملزمة مقتضية للجعل بطروّ الاضطرار، كموارد التقيّة[1] إلّا أنّ هذا ليس أمراً اضطرارياً بمعناه المصطلح؛ فإنّ ذلك أمر غير الأمر الأوّل، فهنا أمران لابدّ من امتثال كليهما، بخلاف الفرض فإنّ في البين ليس إلّا أمراً واحداً، وفرد المأمور به إمّا هو الفرد الاضطراري أو الاختياري، فالجمع بين الأمر الاضطراري ولزوم الإتيان بالفرد الاختياري غير ممكن.

ومن هنا ظهر أنّ الصورة الثالثة ممّا ذكره صاحب الكفاية ﷺ في هذا المقام غير معقول؛ فإنّه راجع إلى الالتزام بجواز التخيير بين الأقلّ والأكثر.

وأيضاً تبيّن ما هو الحقّ في الجهة الثانية من الكلام، و أنّه هو الإجـزاء؛ فـإنّ فرض الاضطراري، وصدقَ الفوت حتّى يوجب القضاء لايمكن؛ فإنّه أمرٌ اضطراريٌ حسب الفرض لا الأمرُ في حال الاضطرار، ففيما نحن فيه ليس إلّا أمراً واحداً، فلو أثبتنا الأمر الاضطراري، فلا معنى لصدق الفوت كما ذكرنا.

والحاصل: أنّ الأمر واحد والتفاوت في الأفراد، فلو دلّ الدّليل عـلى حـصول

---

[1] . ولذا ذكرنا أنّ تقديم عرفات في مورد التقيّة لايجزئ بحسب القاعدة فإنّ عروض التقيّة مساوق لمصلحة ملزمة مقتضية للجعل غير مرتبطة بالأمر بالوقوف بعرفات أصلاً. نعم، التزمنا بالإجزاء بـحسب الدّليـل ذكرناه في محلّه.

الغرض الملزم بفردٍمّا، فلا معنى لبقاء الأمر، ولامعنى لصدق الفوت.

نعم، لا يخفى أنّ أحد الفردين في طول الآخر لا في عرضه أي الفرد بالعنوان الثانوي لا بالعنوان الأوّلي، و ليس هذا ضائراً بما نحن بصدده.

فعلم ممّا ذكرنا أنّه لا تصل النوبة إلى البحث في مقام الإثبات كما ذهب إليه صاحب الكفاية[١] أيضاً، فلو أثبتنا أمراً اضطراريّاً في البين حسب الدّليل، فاللازم هو الإجزاء. وأمّا لو تنزّلنا عن ذلك، فلابدّ في مقام الإثبات من مراعاة دليل الاضطرار، فلو كان له إطلاق يؤخذ به سواء كان لدليل الحكم بالعنوان الأوّلي إطلاق أم لم يكن؛ فإنّ الدّليل الدّالّ على الحكم بالعنوان الثانوي حاكم على الدّليل الدّالّ عليه بالعنوان الأوّلي مطلقاً، ونتيجة ذلك هو الإجزاء، ولو لم يكن له إطلاق فلابدّ من الأخذ بإطلاق دليل الحكم بالعنوان الأوّلي لو كان له إطلاق، والنتيجة هو عدم الإجزاء، وإلّا فالمرجع هو البراءة؛ فإنّه مع فرض عدم الإطلاق في البين يحصل الشكّ في أصل التكليف والمرجع هو ذلك.

وبعبارة أُخرى: فرض الكلام هو دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، والأصل في ذلك هو البراءة عن الزائد، ونتيجة ذلك هو الإجزاء.

هنا تنبيهات

التنبيه الأوّل: أنّ محلّ الكلام في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الواقع إنّما هو في فرض ثبوت الأمر الاضطراري واقعاً لاخيالاً، فلو ارتفع العذر أثناء الوقت، يكون الإجزاء وعدمه مبنيّين على أنّ نفس حدوث الاضطرار موضوع للأمر الاضطراري، أو موضوعه هو الاضطرار حدوثاً وبقاء إلى آخر الوقت.

---

[١] كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٢٩.

وبعبارة أُخرى: على جواز البدار وعدمه، فلو كان الأمر الاضطراري على النّحو الأوّل، يجوز البدار ويجزئ عن الواقع؛ فإنّ الأمر ثابت، بخلاف ما لو كان على النحو الثاني، فلا يجوز البدار ولا يجزئ لو أُتي به، لعدم كون هذا الأمر واقعياً، بل إنّما هو ظاهري خيالي.

هذا، والقاعدة تقتضي عدم جواز البدار إلّا بدليل، وذلك فإنّ الأمر بالطبيعة الجامعة بين الأفراد الطوليّة والعرضيّة شاملة لما بعد الوقت، فلو لم يدلّ دليل على أنّ موضوع الأمر الاضطراري هو نفس حدوث الاضطرار، يبقى الأمر الأوّل بلا مقيِّدٍ مّا فلابدّ من امتثاله.

التنبيه الثاني: هل يكون الإجزاء في موارد الاضطرار بسوء الاختيار؟ الظاهر أنّه لا ،وذلك لأنّ الأمر بالطبيعيّ الجامع أمكن امتثاله ولا دليل على ثبوت الأمر الاضطراري للاضطرار بعد إمكان الامتثال، والظاهر من دليل الاضطرار غير هذا الاضطرار.

نعم، في بعض الموارد قد دلّ الدّليل على ثبوت ذلك، كموارد التيمّم للصلاة، فعلى ذلك لابدّ من القول بالإجزاء في تلك الموارد فإنّ الانطباق قهريّ، والإجزاء عقلي.

أمّا الكلام في الجهة الثالثة والرابعة: وهما إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقع إذا انكشف الخلاف جزماً، أو تعبّداً ـ فيقع البحث تارة على الطريقيّة، وأُخرى على السببيّة:

أمّا على الطريقيّة، فعدم الإجزاء فيما إذا انكشف الخلاف جزماً واضح؛ لعدم تحقّق ما يوجب ذلك. وأمّا إذا انكشف الخلاف تعبّداً، فقد يتوهّم الإجزاء بدعوى أنّ الحجّة الأُولى كانت حجّة في ظرفها كما أنّ الحجّة الثانية حجّة في ظرفها، والعمل واقع على طبق الحجّة في ظرفها، والمفروض عدم انكشاف الخلاف جزماً، غاية الأمر

قامت الحجّة على خلاف الأُولى، وغير خفيّ أنّها لم تكن حجّة في ظرف الأُولى، بل إنّها حجّة بعد انقضاء أمد حجّيّة الأُولى، فليس في البين ما يكون معارضاً لحجّيّة الأُولى، حتّى يكون كاشفاً عن عدم مطابقة العمل المأتيّ به للحجّة.

وبعبارة أُخرى: إنّ حجّيّة الحجج حكم واقعيّ ثابت للحجّة عند قيامها من دون تصوّر أيّ خطأ فيها، حتّى يكشف خلافها، بل إنّما هي تابعة لقيام موضوعها، فحجّيّة الاستصحاب ـ مثلاً ـ تدور مدار موضوعه وهو الشكّ المسبوق باليقين، فكلّما تحقّق ذلك يكون الاستصحاب حجّة واقعاً، وكشف الخلاف بعد ذلك لا يكون كشفاً لعدم حجّيّة الاستصحاب في ظرفه، بل كان حجّة وانتهى أمد حجّيّته، ففيما نحن فيه قيام الحجّة المخالفة لا يكشف عن عدم حجّيّة الأُولى، فوقع العمل على وفق الحجّة، فلابدّ من الالتزام بالإجزاء.

ومن هنا علم أنّه لايمكن القول بأنّ قيام الأمارة الثانية يكشف عن حجّيّتها من الأوّل وعدم حجّيّة الأُولى من الأوّل؛ فإنّ الحجّيّة دائرة مدار تحقّق موضوعها، وغير قابلة لانكشاف الخلاف كما مرّ، بل حجّيّة الثانية ثابتة بعد حجّيّة الأُولى كلٌّ في ظرفها.

إلّا أنّه مع ذلك لابدّ من الالتزام بعدم الإجزاء، وذلك فإنّ الحجّة الثانية وإن لم‌تكن حجّة في ظرف حجّيّة الأُولى إلّا أنّها تكشف عن عدم مطابقة الحجّة الأُولى للواقع؛ فإنّ مؤدّاها هو الحكم الثابت في الشريعة الثابت من الأوّل، فلو قامت الأمارة على وجوب التمام بعد قيام أمارة على وجوب القصر، فالأمارة الثانية تكشف عن وجوب التمام واقعاً، فتكشف عن عدم مطابقة العمل الواقع على وفق الأُولى للواقع، غاية الأمر أنّ هذا الكشف تعبّديّ ولا ضير في ذلك، فبالتعبّد علمنا أنّ الواقع لم يُؤتَ به، فلابدّ في الإتيان به، وهذا معنى عدم الإجزاء.

وأمّا على السببيّة، فلو بنينا على السببيّة المنتسبة إلى الأشاعرة هذا ـ وإن كانت

النسبة محلَّ نظر ـ فانكشاف الخلاف غير معقول، حتّى يبحث عن الإجزاء وعدمه، بل لابدّ من القول بالإجزاء، وذلك فإنّ هذا القول مبنيٌّ على عدم ثبوت حكم في الواقع أصلاً، بل الأحكام الواقعيّة تابعة لمؤدّى الأمارة، فلو قامت الأمارة على الوجوب، فالحكم هو الوجوب واقعاً، ولو تبدّلت بالحرمة، فيتبدّل الحكم بالحرمة واقعاً، فليس في الواقع إلّا مؤدّيات الأمارات، فعلى هذا ليس في البين انكشاف خلاف أصلاً، بل إنّما هو تبدّل الموضوع، وهذا ظاهر.

وفساد هذا القول أوضحُ من أن يخفى، فإنّه لو لم يكن في الواقع حكم أصلاً فعلى أيّ شيء تقوم الأمارة؟ فإنّ قيام الأمارة فرع ثبوت شيء مّا في الواقع، حتّى تقوم الأمارة عليه، فهذا القول بحسب مقام الثبوت ساقط ومستحيل.

وأمّا لو بنينا على السببيّة بالمعنى الثاني ـ وهو أنّه في الواقع وإن كان حكم تقوم الأمارة تارة على وفقه، وأُخرى على خلافه إلّا أنّ قيام الأمارة يوجب مصلحة لتبدّل الحكم على وفقها لو كانت على خلاف الواقع ـ فلابدّ من القول بالإجزاء؛ فإنّ حاصل هذا الوجه أنّ قيام الأمارة بمنزلة ثبوت الضّرر والحرج وغير ذلك من العناوين الثانويّة الّتي تكون موجبةً لتبدّل الحكم الواقعي، فبقيام الأمارة المخالفة ينقلب الحكم على وفقها، فانكشاف الخلاف فيه مساوق لتبدّل الموضوع بل لم يكن فيه انكشاف خلاف أصلاً كما هو واضح، فلابدّ من الالتزام بالإجزاء.

وهذا وإن كان معقولاً بحسب الواقع إلّا أنّه بحسب مقام الإثبات فاسد، فإنّ ما دلّ على التخطئة والتصويب، وأنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً قد وصل إلى حدّ الاستفاضة، بل لا نحتاج إلى ذلك؛ فإنّ نفس إطلاقات الأحكام كافية لدفع هذا القول والدّلالةِ على ثبوت الحكم بعد قيام الأمارة على الخلاف أيضاً.

ودليل حجّيّة الأمارات غير قابل لتقييد تلك الأحكام؛ فإنّه ليس في الحجج حجّة جعلها الشارع تأسيساً، بل كلّها ثابتة بطريق العقلاء على ما سنبيّن، والعقلاء لا يرون

الحجج إلّا طريقاً محضاً، فهذا القول ساقط بحسب مقام الإثبات.

وهنا قسم ثالث من أقسام السببيّة المعبّر عنها بالمصلحة السّلوكيّة الّتي ذكرها شيخنا الأنصاري ﷺ[1] في باب الظّنّ على إجمال كلامه جدّاً، وذهب إليها بعض من الخاصّة، والالتزام بها نشأ من إيراد «ابن قِبّة» على جعل الأحكام الظاهريّة من أنّه يلزم تفويت المصالح والإلقاء في المفاسد، فأجابوا عن ذلك بأنّه إنّما يلزم لو لم يتدارك المصالح الواقعيّة الفائتة أو لم يجبر المفاسد، والتزموا بالمصلحة السّلوكيّة وأنّ الأحكام الواقعيّة ثابتة على حالها بلا تفاوت بين العالم والجاهل إلّا أنّه في اتّباع الأمارة المخالفة أيضاً مصلحةٌ جابرة لما يفوت من الواقع من جهة اتّباعها، فلو كانت صلاة الظهر ـ مثلاً ـ واجبة وذاتَ مصلحة واقعاً، وأدّت الأمارة إلى وجوب صلاة الجمعة، فسلوك هذه الأمارة في أوّل الوقت ـ لو انكشف الخلاف أثناء الوقت ـ مشتمل على مصلحة جابرة لما فات من المصلحة في أوّل الوقت، ولكن مصلحة أصل الصلاة قابلة للاستيفاء على المفروض؛ وسلوكها في الوقت ـ لو انكشف الخلاف بعد الوقت ـ مشتمل على مصلحة جابرة لما فات من المصلحة: مصلحةِ أوّل الوقت، ومصلحةِ أصل الوقت ـ في الوقت ومع ذلك مصلحة أصل الصلاة قابلة للاستيفاء، غاية الأمر قضاءً؛ وسلوكها ـ لو لم ينكشف الخلاف أصلاً ـ مشتمل على مصلحة جابرة لما فات من المصلحة: مصلحةِ أوّل الوقت، ومصلحةِ أصل الوقت، ومصلحةِ أصل الصلاة.

وبهذا ظهر أنّ الالتزام بالمصلحة السّلوكيّة مستلزم للقول بعدم الإجزاء لو انكشف الخلاف، بلا فرق بين الكشف في الأثناء أو بعده. والكلام في ذلك يقع من جهات:

---

[1] . فرائد الأُصول ص٢٥.

الجهة الأُولى: أنّه هل هنا ما يوجب الالتزام بالمصلحة السّلوكيّة، أم لا؟ وقد ذكر في بحث الظنّ مفصّلاً أنّه لا موجب لذلك؛ فإنّ تفويت المصالح والإلقاء في المفاسد إنّما يلزم لو كان باب العلم بالأحكام مفتوحاً بلا لزوم عسر في تحصيل جميع الأحكام علماً. وأمّا لو كان باب العلم منسدّاً كزمان الغيبة، أو كان مفتوحاً ولكن كان تحصيل الأحكام علماً مستلزماً للعسر بل الإخلالِ في النّظام كزمان الحضور أيضاً، فلا موضوع لذلك، فلو رأى الشارع أنّ أمارة خاصّة غالبةُ المطابقة للواقع أو أغلبُ مطابقةً من غيرها، لوجب عليه الإرشاد إلى ذلك بلا لزوم أيّة مصلحة لا في نفس المؤدّى ولا في اتّباع الأمارة، بل يجيء ـ إن شاء الله ـ أنّ الحجج جميعها من الطّرق العقلائيّة، وليس فيها جعل تأسيسيّ للشارع، واتّباعُ العقلاء تلك الحجج إنّما هو بلحاظ الوصول إلى الواقع محضاً، ولا يرون في مؤدّى الأمارة أو اتّباع الأمارة مصلحة غير مصلحة الوصول إلى الواقع، فعلى ذلك لا موجب للالتزام بالمصلحة السّلوكيّة، بل الالتزام بذلك أيضاً مستلزم للتّصويب؛ فإنّه لو كان في اتّباع الأمارة المخالفة ـ لو انكشف الخلاف بعد الوقت مثلاً ـ مصلحة وافية بمصلحة الواجب في الوقت، لكان اللازم على الشارع الجعلَ على نحو الوجوب التخييري على الجاهل، وهو وجوب أحد الأمرين من الواقع، أو سلوك الأمارة؛ فإنّ كليهما مشتملان على المصلحة الملزمة على الفرض، ولازم هذا عدم اشتراك العالم والجاهل في الأحكام؛ فإنّ الواجب على العالم ـ لا القاطعِ مطلقاً ـ إنّما هو الواقع تعييناً بلا عِدْل وبدل له، بخلاف الجاهل؛ فإنّه مخيَّر بين الإتيان بالواقع وبين سلوك الأمارة.

الجهة الثانية: أنّه على تسليم ذلك والالتزام بالمصلحة السّلوكيّة لابدّ من الالتزام بعدم الإجزاء في صورة كشف الخلاف في الأثناء إلّا أنّ عدم الإجزاء أيضاً في صورة كشف الخلاف بعد الوقت لا يمكن المساعدة عليه.

وذلك فإنّ الإجزاء وعدمه بالنسبة إلى ما بعد الوقت مبتنٍ على ما سيجيء من

تبعيّة القضاء للأداء وعدمه، فلو التزمنا بتعدّد المطلوب من أوّل الوقت: أصل الطبيعة، وانطباقِها على الأفراد الطّوليّة في الوقت ـ ولذا بنينا على تبعيّة القضاء للأداء ـ فعدم الإجزاء بالنّسبة إلى القضاء صحيح؛ حيث إنّ الفائت هو أحد المطلوبين، ولإتيان المطلوب الآخَر بعدُ مجالٌ.

وأمّا لو التزمنا بوحدة المطلوب من جهة ظهور أدلّة الشرطيّة في ذلك ـ ولذا بنينا على أنّ القضاء بأمر جديد ـ فلا موضوع لذلك؛ فإنّ الواجب الواحد في الوقت قد تُدُوركت مصلحته، فلا فوت في البين حتّى ينطبق عليه دليل «اقض ما فات».

وإن شئت قلت: ليس في البين ما يمكن استيفاء مصلحته من الواقع بعد الوقت؛ حيث إنّ المصلحة الواحدة كانت قائمة بالطّبيعة المحدودة وهي المنطبقة على الأفراد الطّوليّة في الوقت، ولا يمكن استيفاء هذه المصلحة بتمامها بعد الوقت، ولا بعضِها؛ فإنّ المفروض وحدة المطلوب كما هو ظاهر الدّليل، فكيف نقول بأنّ لاستيفاء مصحلة أصل الصلاة مجال؟!

فتحصّل من جميع ما مرّ أنّ لازم حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة هو عدم الإجزاء.

وأمّا على القول بالسببيّة، فلابدّ من التفصيل في ذلك بين السببيّة بالمعنيين الأوّلين؛ فإنّ لازمهما الإجزاء، بخلاف السببيّة بالمعنى الثالث، فإنّ لازمها الإجزاء بالنّسبة إلى القضاء، وعدم الإجزاء بالنّسبة إلى الإعادة.

وقد فصّل صاحب الكفاية ﴿ره﴾[1] بين الأمارات والأُصول الجارية في ظرف الشكّ، وأنّ الأمارات حيث إنّها حاكية عن الواقع وليس المجعول فيها إلّا صِرفَ الحجّيّة، يمكن فرض مطابقتها للواقع ومخالفتها عنه، ولذا يحكم عليها بالصدق تارة،

---

[1] كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٣٣.

وبالكذب أُخرى، ولذا يقع الكلام في إجزاء المأتيّ به موافقاً لمدلول الأمـارة ـ لو انكشف الخلاف بعد ذلك ـ وعدمه، ومقتضى القاعدة عدم الإجزاء كما مرّ.

وهذا بخلاف الأُصول فإنّ المجعول فيها وظيفة عمليّة وحكم ظاهري في ظرف الشكّ، ولا يتصوّر فيها حكاية عن الواقع أصلاً حتّى يفرض فيها مخالفته للواقـع فضلاً عن البحث في الإجزاء وعدمه، ألاترى أنّها لا تتّصف بالصّدق والكذب.

والحاصل: أنّه في موارد الأُصول كشف الخلاف غير معقول، ولذا لا مـوضوع للبحث عن الإجزاء وعدمه بل بمقتضى جعل الحكم الظاهري في ظرف الشكّ نلتزم بالحكومة على دليل الواقع، ومثّل لذلك بقاعدة الطّهارة؛ فانّ المـجعول فـيها هـو الطّهارة في ظرف الشكّ، وحيث إنّها ليست ناظرة إلى الواقـع لا يـتصوّر فـيها أيّ مخالفة حتّى يبحث عن الإجزاء وعدمه، بل بمقتضى هذا الجعل نلتزم بـالحكومة على دليل الاشتراط فيما اشترط بالطّهارة، ونقول: إنّ الطّهارة المشروطة في الصّلاة أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة، فقاعدة الطهارة توسّع في موضوع دليل الحكم الواقعي. هذا ملخّص كلامه.

والحاصل: أنّ الفرق بين الأمارات والأُصول في المـجعول فـيهما يـقتضي مـا ذكرناه، فإنّ المجعول في الأمارات هو الحجّيّة الصّرفة بحيث لا تترتّب عليها غير التنجير والتعذير شيء، بخلاف المجعول في الأُصول؛ فإنّه هو الحكم المؤدّى.

وذكرﷺ أنّ الاستصحاب على المبنى الأوّل يمكن فيه كشف الخلاف، بـخلافه على المبنى الثاني، وحيث إنّا بنينا في مبحث الاسـتصحاب عـلى الثـاني يكـون الاستصحاب أيضاً كقاعدة الطّهارة.

والجواب عن ذلك **أوّلاً**: بالنّقض؛ فإنّ حكومة دليل الحكم الظاهري على الواقعي لو تمّت لم تختصّ بقاعدة الطّهارة ولا بالصلاة بـل كـان اللازم جَـرْيَها فـي بـاب الطهارات الثلاث أيضاً، فلو غسل أو توضّأ شخص بماء مشكوك الطّهارة والنجاسة،

وانكشف النجاسة بعد ذلك، أفهل يمكن الالتزام بصحّة غسله ووضوئه وطهارة بدنه من جهة أنّه غسل بماء طاهر؟ وكان اللازم الالتزامَ بالحكومة في غير قاعدة الطّهارة أيضاً، فلو اشترى شيئاً ممّن كان له استصحاب المالكيّة مثلاً، ثمّ انكشف استحقاق الغير للجميع، أفهل يمكن الالتزام بصحّة البيع من جهة أنّه اشتراه من مالكه؟ فإنّ الاستصحاب يوسّع في موضوع الملكيّة، وغير ذلك وهذا كثير في الأبواب الفقهيّة.

ومن هنا يعلم أنّ اشتراط الطهارة أعمَّ من الواقعيّة والظاهريّة في الصلاة ـ لو قيل به ـ إنّما هو من جهة النّصّ لا من جهة القاعدة. والنصّ قد دلّ على أنّ النجاسة المانعة في الصلاة إنّما هي النجاسة المحرزة، ولذا نلتزم في فرض قيام الأمارة أيضاً على الطّهارة ـ بل القطع ـ بذلك ـ بالصّحة ولو انكشف الخلاف بعد ذلك، وهذا أمر آخَرُ غير مرتبط بما تقتضيه القاعدة الأوّليّة.

وثانياً: بالحلّ وهو أنّه في موارد الأُصول الّتي نلتزم بجعل الحكم الظاهري فيها، مثل قاعدة الطهارة والحلّيّة والاستصحاب مطلقاً وغير ذلك، نحتفظ على الحكم الواقعيّ أيضاً في تلك الموارد؛ فإنّ الحكم الظاهري وإن كان الطّهارة أو الرّخصةَ والإباحةَ إلّا أنّه لا مانع من كونها على خلاف الحكم الواقعي، ويكون الحكم الواقعي النجاسةَ أو الحرمة، فلو تحفّظنا على ذلك، وعملنا بما يقتضيه الحكم الظاهري، ثمّ انكشف الحكم الواقعي بعد ذلك، فلابدّ من الالتزام بعدم الإجزاء، فإنّ الحكم الظّاهري مجعول في ظرف الشكّ وقد علمنا الواقع على الفرض، فلابدّ من امتثاله.

والحاصل: لو تمكّنّا من الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي على حالهما فقضيّة انكشاف عدم تطابق الحكم الظاهري للواقع لزومُ الإتيان بما هو الواقع لتنجّزه بعد الانكشاف، وقد ذكرنا في باب الظّن أنّه لامانع من وجود حكمين مختلفين: أحدهما: ظاهري، والآخر: واقعي، ولا يرد عليه إيراد أبداً؛ فإنّ المهمّ في المناقشات

هو اجتماع الضدّين أو النقيضين في موردٍ واحد، وهـذه المـناقشة مـندفعة؛ فـإنّ الحكمين المختلفين ليس بينهما تضادّ في ذاتهما؛ فإنّهما اعتباريان، فاعتبار شـيء على ذمّة المكلّف واعتبار خلافه ليسا من قبيل المتضادّين في حـدّ ذاتـهما؛ فـإنّ الجمع بينهما ممكن.

نعم، إنّما نلتزم بعدم جواز اجتماع الحكمين المختلفين في مورد واحد إمّا مـن جهة المبدأ أو المنتهى.

أمّا من جهة المبدأ، فللزوم اجتماع المصلحة وعدمها، أو المفسدة وعدمها في متعلّقٍ واحد بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الكامنة في المتعلّقات.

وأمّا من جهة المنتهى، فللزوم عدم تمكّن المكلّف من امتثال كلا الحكمين، وهنا لاإشكال في الاجتماع لا من الجهة الأُولى، ولا من الجهة الثانية.

أمّا من الجهة الأُولى، فإنّ الحكم الواقعي تابع للمصحلة أو المفسدة الموجودة في متعلّقه، وهذا الحكم والمتعلّق باقيان على حالهما. وأمّا جعل الحكم الظاهري، فلا يدلّ على عدم تلك المصلحة أو المفسدة في المتعلّق، بل هو ناشٍ من مصلحة أُخرى كمصلحة التسهيل أو غير ذلك في سلوك هذه الأمارة، ولا مانع من وجود مصلحة في متعلّق الحكم ووجود مصلحة في سلوك الأمارة الموافقة أو المخالفة، وهذا ليس من اجتماع الضدّين في شيء، وهذا واضح، وليس فـي البـين تـفويت مصلحة ولا إلقاء في مفسدة.

وأمّا من جهة المنتهى، فللقدرة على الامتثال؛ إذ لا يجتمع حكم ظـاهري مـع حكم واقعي منجز فإنّ الأوّل موضوعه الشكّ، والآخَرَ ـ أي الحكمَ الواقعي المنجّز ـ منوط بعدم الشكّ في الحكم الواقعي، وكيف يجتمع الأمران؟! فامتثال كلا الحكمين ممكن، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري، والمقتضي أيضاً موجود وهـو وجـود المصلحة في الجعل كالتسهيل وغيره، والتفصيل في بحث الظنّ، فلابدّ من الالتزام

بعدم الإجزاء؛ فإنّ الحكم بالطّهارة في القاعدة والاستصحاب إنّما كان في ظرف الشكّ والمفروض أنّه علم النجاسة الواقعيّة من أوّل الأمر، فلابدّ من ترتيب آثار الواقع وهذا معنى عدم الإجزاء.

الكلام في الشكّ في اعتبار الأمارة على نحو الطّريقيّة أو السببيّة

فصّل صاحب الكفاية ﷺ[1] بين الإعادة والقضاء، والتزم بالإجزاء بالنّسبة إلى القضاء وبعدم الإجزاء بالنّسبة إلى الإعادة.

أمّا في الإعادة، فالشكّ في الطريقيّة والسببيّة راجع إلى الشكّ في سقوط التكليف المنجّز حسَبَ الفرض، والمرجع هو أصالة عدم السقوط.

وأمّا في القضاء، فحيث إنّه بفرض جديد وموضوعه الفوت، فالشكّ في الطريقيّة والسببيّة راجع إلى الشكّ في صدق عنوان فوت الواقع، والمرجع أصالة البراءة عن وجوب القضاء.

ثمّ ذكر ﷺ بنحوٍ كأنّه دفع توهّم وهو أنّه لايمكن إجراء استصحاب عدم فعليّة التكليف الواقعي بدعوى أنّه قبل قيام الأمارة لم يكن فعلياً فليكن بعده كذلك؛ فإنّ هذا الاستصحاب لايثبت وفاء المأتيّ به بغرض المولى، ومسقطاً للتكليف إلّا على القول بالأصل المثبت.[2] هذا ملخّص كلامه.

أمّا ما أفاده بالنسبة إلى القضاء، فمتين على مبنى كون القضاء بأمر جديد، وإلّا فلا فرق بين الإعادة والقضاء في رجوع الشكّ إلى سقوط التكليف وعدمه.

وأمّا بالنّسبة إلى الإعادة، فالأحسن أن يقال: إنّ صور الشّكّ مختلفة.

أمّا دوران الأمر بين الطريقيّة والسببيّة بالمعنى الثالث، فلا يعقل الإجزاء وقد

---

[1] . المصدر، ص ١٣٥.

[2] . المصدر، ص ١٣٤.

ظهر وجهه ممّا مرّ.

وأمّا دوران الأمر بين الطريقيّة والسببيّة بالمعنى الأوّل، فالمرجع فيه أصالة البراءة، وذلك فإنّ أصل ثبوت التكليف الواقعي غيرَ ما أدّت إليه الأمارة مشكوك فيه، فلابدّ من الرجوع في ذلك إلى البراءة.

لا يقال: إنّ الشكّ مقرون بالعلم الإجمالي بثبوت أحد التكليفين: إمّا الواقع، أو مؤدّى الأمارة، ومعه لا مجال لإجراء الأصل.

فإنّه يقال: قد ذكرنا في بحث العلم الإجمالي أنّ تنجيز العلم الإجمالي إنّما هو في مورد تعارض الأُصول في الأطراف، وهنا لا معارض لأصالة البراءة عن الواقع؛ فإنّ أصالة البراءة عمّا أدّى إليه الأمارة ليس لها أثر فإنّه قد أُتي بها.

لا يقال: إنّ التنجيز كان من الأوّل، وبعد ذلك سقط بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، ومعه لا مانع من تنجيز العلم في جميع الأطراف.

لأنّا نقول أوّلاً: إنّ العلم الإجمالي كان متأخّراً عن الخروج عن محلّ الابتلاء؛ فإنّ المجتهد كان يرى أنّ مؤدّى الأمارة هو وظيفته الفعليّة، غاية الأمر لا يدري أنّ حجّيّة الأمارة المؤدّية إليه هل كانت من باب الطريقيّة أو السببيّة؟ ومع العلم المتأخّر لا يتعارض الأصلان.

وثانياً: أنّه لابدّ من العمل بما قامت عليه الأمارة عقلاً سواء كانت طريقاً أو سبباً، والشّكّ في التكليف الواقعي، فأصالة البراءة عن التكليف الواقعي لامعارض له؛ لعدم جريان البراءة فيما لابدّ منه عقلاً.

لايقال: هَبْ إلّا أنّ استصحاب كلّي الوجوب المردّد بين الفردين ـ: الزائل، والباقي ـ يثبت الوجوب، فلابدّ من امتثال ذلك، ولايمتثل إلّا بالإتيان بالواقع أيضاً، وهذا معنى عدم الإجزاء.

لأنّا نقول أوّلاً: إنّ هذا الاستصحاب غير جارٍ في المقام؛ فإنّ أمره دائر بين ما هو

مقطوع الزوال، وما هو مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، والمفروض أنّه لا يمكن فرض الوجوب من دون موضوعٍ مّا، فلا يمكن جريان الاستصحاب.

أمّا في الكلّي، فلعدم تعقّل بقائه بلا موضوع. وأمّا في الأفراد، فلأنّ أمرها دائر بين المنقوض والمشكوك الحدوث، وهذا غير الإشكال المعروف في استصحاب القسم الثاني من الكلّي.

وإن شئت قلت: إنّ كلّي الحكم ليس بحكم؛ فإنّه بلا موضوع والحكم لا يكون إلّا شخصياً ومن قبيل الوجود، وأنّه ما لم يتشخّص لم يوجد.

وثانياً: إنّ هذا الاستصحاب لا يمنع من جريان أصالة البراءة في الفرد، كما أنّ الاستصحاب جارٍ في الكلّي ولا يثبت بذلك وجوب الفرد، وأصالة البراءة عن الفرد جارٍ في نفس الفرد.

نعم، يقع التعارض بين الأصلين، ولا يمكن تقديم الاستصحاب على البراءة هنا؛ فإنّ مجرى كلٍّ غيرُ مجرى الآخَر، ومعه لا يمكن إثبات التكليف حتّى يقال: إنّ الأصل عدم السقوط.

هذا كلّه موافق لما استفدته من السيّد الأُستاد الخوئيؒ في الدّرس، و أختم بحث إجزاء الأمر الظاهري بما أفاده السيّد الأُستاد المحقّق الإمام الخميني (رضوان الله تعالى عليه) في مباحث البيع وقرّرته[1] وهو المختار.

قالؒ:

> النزاع المعروف بين الفقهاء في الإجزاء في الأحكام الظاهريّة، وأنّ إذن الشارع بالعمل على وفق أصل أو أمارة هل يقتضي إجزاءه عن الواقع، أم لا؟ و هذا أجنبيّ عن مسألة التصويب و السببيّة بالكلّيّة؛ فإنّ صرف اكتفاء الشارع بما أتى

---

[1] البيع، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٢.

به المكلّف عن الواقع لا يقتضي ذلك؛ أترى أنّه لو قلنا بجريان قاعدة «لاتعاد» في الشبهات الحكميّة ـ كما هو الحقّ ـ لا لتزمنا بالتصويب، أو نقول بأنّ الشارع في مقام الامتثال يكتفي بما أتى به المكلّف عن واقعه و إن كان مخالفاً له؟

الإجزاء في موارد الأُصول والأمارات

والمشهور بينهم الإجزاء في موارد الأُصول والأمارات[١]، ودليلهم ما ذكرناه من أنّ معنى إذن الشارع وإجازته في العمل على وفق ذلك، الإجزاءُ والصحّةُ، ولكنّا فصّلنا في محلّه بين الأُصول والأمارات[٢] من جهة لسان الدليل.

ففي باب الأُصول لسان التنزيل جعل المصداق للواقع تعبّداً وإن لم يكن مصداقاً له واقعاً، فمعناه أنّ المكلّف متعبّد بترتيب آثار الواقع على ذلك، فإنّه هو بحكم الشارع، ولا نعني بالإجزاء إلّا هذا، فقوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون»[٣] دالّ على أنّ القيود المشكوك فيها ـ شرطاً، أو جزءاً، أو مانعاً ـ وهكذا الأحكام المشكوك فيها مرفوعة، وحيث إنّه لايمكن القول بذلك بحسب الواقع؛ فإنّه مخالف لضرورتنا، فلابدّ لنا من الالتزام بالادّعاء والتعبّد فيه، وحيث إنّه لابدّ للادّعاء من مصحّح، وليس ذلك إلّا رفعَ الآثار الظاهرة، أو جميعِ الآثار لو لم يكن في البين حكم ظاهر كما في المقام، فيكون معنى النبويّ أنّ ما لا يعلمون بالنظر إلى الآثار منزّل منزلة عدم اعتبار ذلك واقعاً، فمعنى رفع الجزئيّة المشكوكة ترتيب آثار عدم الجزئيّة واقعاً، فكأنّها لم تكن مجعولة واقعاً، فيكون فاقد الجزء صحيحاً واقعاً، فإنّه

---

[١] . أُنظر: مفاتيح الأُصول، ص ١٢٧؛ والفصول الغروية، ص ١١٦، في النسبة إلى الأكثر.

[٢] . مناهج الوصول، ج ١: ص ٣١٥ ـ ٣١٧.

[٣] . التوحيد، ص ٣٥٣، ح ٢٤؛ الخصال، ص ٤١٧، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١.

لاجزئيّة فيه بحكم الشارع وتعبّداً وإن كانت مجعولة بحسب الواقع المجعول قانوناً،فهذا تعميم في الواقع بحكم الشارع، ويستكشف منه أنّ مطلوب الشارع أعمُّ من الواقع والظاهر، بل لا يتصوّر فيه كشف الخلاف أبداً، فلابدّ من القول بالإجزاء في ذلك.

وأمّا في الأمارات، فلا يمكن الالتزام به؛ فإنّ اعتبارها ليس إلّا بلحاظ مجرّد الكشف عن الواقع وطريقيّتها إليه قلنا بالتأسيس أو الإمضاء، فعلى ذلك يتصوّر فيه انكشاف الخلاف، ومعه لايمكن الحكم بالإجزاء.

وبعبارة أُخرى: لا يستفاد من دليل اعتبار الأمارة أزيدَ من معذوريّة المكلّف لو عمل على وفقها في صورة مخالفة الواقع، وأمّا اكتفاء الشارع بالمأتيّ به عن الواقع، فلايستفاد من ذلك.

كلام للسيّد في ترتيب آثار الصحّة على اجتهاد المجتهد، ومناقشتُه

ذكر السيّدﷺ في المقام: أنّه لابدّ من ترتيب آثار الصحّة على اجتهاد المجتهد وإن كان اجتهاد من يريد ترتيب الآثار على مخالفته للواقع، أو انكشف الخلاف بالاجتهاد عند نفسه بعد ذلك؛ لأنّ دليل حجّيّة ظنّ المجتهد متساوي النسبة إلى الظنّين، وحجّيّة واحد منهما لا تهدم حجّيّة الآخَر.

نعم، لو علم المجتهد بخطأ الآخَر، أو علم بخطأ اجتهاده سابقاً، لم يجُز له ترتيب الأثر؛ لأنّ هذا لازم القول بالتخطئة[1].

هذا، وكيف يمكن تصديق هذا الكلام مع أنّ اجتهاد الثاني على بطلان اجتهاد الأوّل في الأمارات، وأنّ المأتيّ به غير مطابق للواقع، والذمّة مشغولة به في

---

[1] حاشية المكاسب، ج ١، ص ٩٣.

التكليفيّات، ولم يتحقّق موضوع الأثر في الوضعيّات؟! على أنّ تساويَ نسبة الدليل إلى الظنّين يقتضي أن يحكم القائل بالفساد في المقام بذلك لا الصحّةِ، وإلّا لكان تابعاً للآخَر في ظنّه وهدمِ اجتهاده باجتهاد الآخر.

في إجزاء أعمال المقلّد المطابقة لفتوى من يقلّده

وممّا ذكرنا ظهر حكم المقلّد أيضاً بالنسبة إلى إجزاء أعماله ـ المطابقة لفتوىٰ من يقلّده ـ عن الواقع إذا قلّد شخصاً آخَرَ بعد ذلك، أو عمل معاملة مع مقلّد شخص آخَرَ يكون عمل هذا المقلّد فاسداً عند مجتهد المقلّد الأوّل، صحيحاً عند مجتهد نفسه.

فلو قلنا بأنّ الأُصول والأمارات كما هي جارية بالنسبة إلى المجتهد، كذلك تجري بالنسبة إلى المقلّد في الشبهات الحكميّة ـ غاية الأمر حيث إنّه لا يتمكّن من الفحص اللازم في أحكامها، ينوب عنه المجتهد في ذلك، وإلّا فمستند فعل المكلّف ليس إلّا الأمارةَ أو الأصل ـ فلابدّ من التفصيل المتقدّم.

ولو قلنا بأنّ الأُصول والأمارات موضوع لها بالنسبة إلى المقلّد، فإنّه لا يتمكّن من تنقيح مجاريها؛ فإنّ الفحص اللازم، أو إعمالَ الترجيح أو غيره بالنسبة إلى المتعارضين، وغير ذلك ممّا هو معتبر في العمل بالأمارة أو الأصل، منحصر بالمجتهد، فعدم شمول دليل حجّيّة ذلك بالنسبة إلى المقلّد من جهة السلب بانتفاء الموضوع، واستناد المقلّد في عمله إنّما هو إلى فتوى المجتهد، فتكون الفتوى من قبيل الأمارات، فإنّ المجتهد بعد استناده إلى الأمارة أو الأصل يُفتي بالواقع، وفتواه بالنسبة إلى المقلّد أمارة إليه، فعلى ذلك يجري فيه ما ذكرناه في الأمارات.

في كلامٍ آخَرَ للسيّد ومناقشته

ذكر السيّد ﷺ كلاماً في البيع وهو:

> أنّ البيع فعل واحد تشريكيّ، ولابدّ من كونه صحيحاً في مذهب كلٍّ منهما، وترتيب الأثر على ظنّ المجتهد الآخر إنّما يكون فيما لو كان فعله موضوعاً للحكم بالنسبة إليه، وفي المقام ليس الأمر كذلك، فإنّ العقد متقوّم بالطرفين، ويجب على كلٍّ من المتعاقدين إيجاد عقد البيع، فلابدّ من كونه صحيحاً في مذهب كلٍّ منهما[1].

وما ذكره يجري في جميع العقود، ولكن هذا أيضاً لا يرجع إلى محصّل، فإنّ وجوب إيجاد عقد البيع وهو الإيجاب والقبول على ما ذكره على كلٍّ من المتعاقدين، لا يُفهم له معنىً صحيحٌ، فلو أراد من ذلك أنّ الإيجاب والقبول فعلُ كلٍّ منهما، فهذا بديهيّ البطلان، ولو أراد منه أنّ البيع يحصل بالإيجاب فقط، والقبولَ مطاوَعة لما فَعَل، ولذا لابدّ من صحّة البيع عندهما، فأيضاً لا يخرج ذلك عن كون الإيجاب والقبول فعلين صحيحين كلٌّ منهما بنظر صاحبه، فلابدّ من ترتّب الأثر عليه على ما اختاره من تساوي دليل الاعتبار بالنسبة إلى الظنّين.

وهنا بعض المناقشات في كلامه لا نتعرّض له رعايةً للاختصار.

الإجزاء مع صدق العنوان

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكرنا من التفصيل بين الأمارات والأُصول، أو ما ذكره المشهور (وهو الإجزاء ولزوم ترتيب الأثر في جميع الموارد) إنّما هو فيما إذا كان عنوان العبادة والعقد صادقاً قطعاً، وكان مجرى الأصل أو الأمارة الشكَّ في بعض أحكام ذلك بحيث تدلّ الأمارة المتأخّرة، أو القائمة عند مجتهد آخَرَ غير من قامت عنده الأُولىٰ على فساد ما قامت عليه الأمارة المتقدّمة أو الأصل، أو القائمة عند

---

[1] . البيع، ج ١، ص ٩٣.

المجتهد الأوّل، لا أن يكون مُفادها عدمَ صدق العنوان على ذلك، فلو دلّت على عدم الصدق، لكان اللازم الحكمَ بعدم الإجزاء؛ فإنّ الأصل، أو الأمارة الأُولى، أو القائمة عند المجتهد الأوّل لا يثبت العنوان حتّى يكون موضوعاً للأدلّة الدالّة على لزوم ترتيب الآثار على ذلك العنوان، فلو قامت الأمارة المتقدّمة، أو الأصل على عدم لزوم القبول في العقد مثلاً، وأجرى المجتهد العقد بلا قبول، ثمّ تبدّل رأيه، ورأى باجتهاده الثاني اشتراطَ القبول في حقيقة العقد، وأنّ ما أوقعه ليس بعقد، فلا يمكن الحكم بصحّة ذلك ولزوم ترتيب الأثر عليه، فإنّ الاجتهاد الثاني دالّ على عدم صدق عنوان العقد على ذلك، فلا يمكن للمجتهد تصحيحه بمثل ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[1].

وهكذا الكلام في العبادات، وفي حكم المجتهدَيْن إذا رأى أحدهما عدمَ صدق العنوان على الواقع بينه وبين الآخر؛ وإن كان فعل كلٍّ منهما صحيحاً بنظر مباشره.

الإجزاء مع موافقة الواقع طبقاً لكلا الاجتهادين

وأيضاً لابدّ في المقام في الحكم بالصحّة من كون الواقع على وفق كلٍّ من الاجتهادين صحيحاً موافقاً لنظر المجتهد الموقع، وإن حكم بفساد فعل الآخر، فمع سراية فساد فعل الآخر فيما فعله هذا المجتهد لا يمكن الحكم بذلك، كما إذا رأى لزوم الترتيب بين الإيجاب والقبول ـ مثلاً ـ وأنشأ الآخر القبول أوّلاً، لا يمكن لهذا المجتهد الحكمُ بصحّة العقد بإيجابه المتأخّر؛ فإنّه يرى أنّ إيجابه وقع بلا قبول، فيسري فساد القبول في إيجابه.

وهذا مراد الشيخ‏‏ من كلامه الأخير في المقام، فلاحظ وطبّق هذه الكبرى على

---

[1] ١. المائدة (٥): ١.

ما ذكره من الأمثلة، فإنّ الحكم يختلف فيها حسب اختلاف المباني فيها.

ثمّ إنّه ـ على ما ذكرنا ـ يمكن أن يكون عقد صحيحاً من قِبَل أحد الطرفين، فاسداً من الطرف الآخر، وقد أنكر السيّدﷺ في أوّل العروة[1] ذلك، وأشكل المحشّون عليه، ولكن هنا شبهة في شمول دليل وجوب الوفاء لمثل هذا العقد، ودعوى انصرافه عنه غير بعيدة، ومن جهة هذه الشبهة لابأس بالاحتياط في ذلك.

---

[1] العروة الوثقى، ج ١، ص ٢٠، المسألة ٥٥.

مقدّمة الواجب

والكلام في هذا المبحث في الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة و وجوب ذيها ولابدّ في ذلك من بيان أُمور:

الأوّل: أنّ الوجوب المبحوث عنه ليس هوالوجوبَ العقلي؛ لأنّ معناه هو اللابدّيّة العقليّة، والعقل حاكم عليها بالضرورة، وإنكارها مساوق لإنكار نفس المقدّميّة، والبحث في وجوب المقدّمة بعد الفراغ عن أصل المقدّميّة.

وأيضاً: إنّ الوجوب المذكور وجوب غيري، لابمعنى فعليّته بحيث يدّعى أنّ المولى متى أوجب شيئاً فقد أوجب جميع مقدّماته فعلاً؛ لأنّ الوجوب بهذا المعنى يقتضي التفات الآمر إليه وكثيراً مّا لايلتفت الآمر إلى نفس المقدّمة فضلاً عن وجوبه، بل بمعنى أنّ الآمر لو التفت إلى المقدّمة ومقدّميّتها، لأوجبها كما أوجب ذاها.

الثاني: البحث في هذه المسألة بحث أُصولي وهو ثبوت الملازمة بين الوجوبين، وليس بحثاً فقهيّاً، لا لما أفاده المرحوم النائيني‌ﷺ[1] من أنّ وجوب المقدّمة حكم لكلّي المقدّمة والبحث الفقهي هو البحث عن موضوعات خاصّة؛ لأنّ الفقه كما يُبحث فيه عن الموضوعات الخاصّة، كذلك يشمل، حتّى العناوين العامّة أيضاً

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٤٧.

كوجوب الوفاء بالنذر وغير ذلك، بل البحث عن وجوب المقدّمة ليس في الحقيقة بحثاً في هذا الحكم، بل في الملازمة بين الوجوبين، وهذا بحث أُصوليّ؛ لوقوع نتيجته في قياس الاستنباط.

الثالث: أفاد السيّد الأُستاد المحقّق الإمام؛ أنّه ما يمكن أن يكون محطَّ البحث فيها هو تحقّق الملازمة بين الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة مع إرادة ما يرى المولى مقدّمةً، لا الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة مع إرادة المقدّمة.

ثمّ أدام كلامه الشريف في تصوّر إرادة الفاعل، وكيفيّة تعلّقها بشيء، ومعنى تبعيّة الإرادة، ومعنى الملازمة بين الإرادتين، وبعد بيان الحال في الإرادة التكوينيّة قال:

> وأمّا الكلام في إرادة الآمر، فإنّ ما يمكن أن يقع محلَّ البحث أحدُ أمرين:
>
> **الأوّل:** أنّه هل تكون ملازمة بين إرادة بعث المولى عَبده نحوَ ذي المقدّمة، وبين إرادة بعثه نحو ما يراه مقدّمةً، أو لا؟
>
> **الثاني:** أن يقع النزاع في الملازمة العقليّة بين وجوب ذي المقدّمة أو الإرادة المتعلّقة به، وبين وجوب عنوان ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة، أو عنوان ما يتوصّل به إليه، أو الإرادة المتعلّقة بأحد العنوانين، وهذا يصحّ بناءً على تعلّق الوجوب بأحد العنوانين، وكونِ حيثيّة التوقّف أو التوصّل حيثيّةً تقييديّة كما هو التحقيق في الأحكام العقليّة.
>
> وأمّا بناء على تعلّق الوجوب بذات المقدّمة وما يتوقّف عليه ذو المقدّمة بالحمل الشائع وعدمِ رجوع الحيثيّات التعليليّة إلى التقييديّة، كما يظهر من بعضهم، فلامحيص عن الوجه الأوّل.[1]

انتهى.

---

[1] . مناهج الوصول، ج ١، ص ٣٢٣.

أقول: قد ظهر ممّا قلناه في الأمر الأوّل أنّ الوجوب المبحوث عنه ليس هو الوجوبَ العقلي، ولا الوجوبَ الفعلي، بل الوجوب المبحوث عنه وجوب غيريّ، بمعنى أنّه بحيث إنّ المولى متى أوجب شيئاً لو التفت إلى المقدّمة ومقدّميّتها لأوجبها كما أوجب ذاها. وعليه، فموضوع البحث ظاهر، ولا حاجة إلى المباحث المذكورة في الإرادة وأقسامها وكيفيّة تعلّقها.

وقد ظهر أيضاً أنّ الوجوب ـ لو قيل به ـ شرعيّ، فالحيثيّة حينئذٍ تعليليّة لاتقييديّة؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغيري ذات المقدّمة لا عنوانها، كما في الكفاية.

الرّابع: أفاد السيّد الأُستاد الإمامﷺ:

أنّ المسألة ـ بناءً على كون النزاع في الملازمة وعدمها ـ عقليّة محضة لا لفظيّة. ودعوى كون النزاع في الدّلالة الالتزاميّة وهي مع كونها عقليّةً من الدّلالات اللفظيّة بوجه، مردودة:

أمّا أوّلاً: فلأنّ في كون الدّلالة الالتزاميّة من الدّلالات اللفظيّة بحثاً؛ لأنّ اللّفظ لايكون دالاًّ لفظيّاً إلّا على ما وضع له، ودلالة الالتزام دلالة المعنى على المعنى، ولهذا لو حصل المعنى في الذهن بأيّ نحوٍ يحصل لازمه فيه.

وأمّا ثانياً: فلأنّه يُشترط في الدلالة الالتزاميّة أن يكون اللازم لازماً للمعنى المطابقيّ أوله وللتضمّنيّ، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ دلالة الأمر على كون متعلّقه مراداً للآمر ليست من قبيل دلالة اللفظ، بل من قبيل كشف الفعل الاختياري عن كون فاعله مريداً له. فالبعث المتعلّق بشيء إنّما هو كاشف عن كون فاعله مريداً له لأجل كونه فعلاً اختيارياً له، لا لأجل كونه دالاًّ عليه مطابَقةً، حتّى يكون لازمه لازم المعنى المطابقي، وتكونَ الدّلالة من الدّلالات اللّفظيّة.[1]

---

[1] المصدر، ص ٣٢٧.

انتهى.

أقول: أمّا ما أفاده أوّلاً، فقد أجاد فيما أفاد، وقد اخترناه منه، وقد تقدّم في المباحث السّابقة.

وأمّا ما بيّنه ثانياً وإن كان صحيحاً إلّا أنّه غير محتاج إليه في المقام فإنّه فيه يقع البحث عن الملازمة بين الوجوبين، وهذا لا يكون لازمَ معنى الوجوب، بل يكون لازمَ نفسه، فالملازمة بين الفعلين للمولى ـ وهما البعث نحو ذي المقدّمة، والبعثُ نحو المقدّمة على تقدير التفاته إلى المقدّميّة بينهما ـ لابين مدلولي اللفظ.

وما أفاده من عدم دلالة الأمر على كون متعلّقه مراداً للآمر لعلّه أجنبيّ عن المقام.

الخامس: ذكروا للمقدّمة تقسيماتٍ[1]: أوّلها: تقسيمها إلى المقدّمة الداخليّة والخارجيّة. أمّا المقدّمة الدّاخليّة، فما تكون دخيلة في الواجب قيداً وتقيّداً، والمقدّمة الخارجيّة غير ذلك سواء لم تكن دخيلة فيه لا قيداً ولا تقيّداً، كنصب السلّم للصعود على السّطح، أو لم تكن دخيلة فيه قيداً وكانت دخيلة تقيّداً، كالطهارات الثلاث بالنّسبة إلى الصلاة.

والبحث في المقدّمة الداخليّة في جهتين:

الأُولى: في صلاحيّة وقوع الجزء مقدّمةً للكلّ وعدمها.

الثانية: في وجود المقتضي للوجوب الغيريّ للجزء، أو وجود المانع عنه.

أمّا الجهة الأُولى: فقد يتوهّم عدم المقدّميّة بين الجزء والكلّ؛ فإنّ الأجزاء بالأسر، عين المركّب، فلا يعقل المقدّميّة بينهما.[2]

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٣٩.

[2] . لاحظ: مطارح الأنظار، ص ٣٩ و ٤٠.

وفيه: أنّ اعتبار اتّحاد الجزء والكلّ إنّما هو في لحاظ الوحدة بين جميع الأجزاء، والجزءُ في هذا اللّحاظ خارج عن البحث؛ فإنّه في هذا اللّحاظ لاشيء إلّا الأجزاء بالأسر، أي المركّب بنعت الوحدة، وما هو المبحوث عنه في المقام الجزء الملحوظ استقلالاً، فيبحث عن أنّ الجزء مقدّمة للكلّ، أولا؟

والتحقيق ثبوت المقدّميّة للجزء في هذا اللّحاظ؛ لوجود ما هو ملاك المقدّميّة فيه، وهو التوقّف الواقعي للمركّب على كلّ جزء من أجزائه.

وإن شئت قلت ـ كما أفاده السيّد الأُستاد الإمامﷺ[1] ـ: إنّ عنوان الجزئيّة بالحمل الأوّلي لم يكن فيه ملاك النزاع، بل هذا العنوان لا يتأخّر عن عنوان الكلّيّة؛ ضرورةَ أنّهما متضايفان، بل الموقوف عليه هو واقع كلّ جزء جزء، والموقوف هو المجموع ولو لم يعتبر فيه الوحدة والكلّيّة. ولكن ما لم يرجع هذا إلى اختلاف الجزء والكلّ بالتفصيل والإجمال ـ وهو الاختلاف في اللّحاظ الذي بيّنّاه ـ لايرفع الإشكال.

والإشكال في ذلك بأنّ عنوان الجزئيّة والكلّيّة ينتزع بعد تعلّق الأمر، فلا يعقل ترشّح الوجوب من الكلّ إلى الأجزاء، مدفوع:

أوّلاً: أنّ ملاك المقدّميّة ـ كما مرّ ـ التوقّف الواقعي للمركّب على أجزائه، ولايتوقّف على الأمر.

وثانياً: أنّ ترشّح الوجوب من وجوبٍ آخَرَ غير معقول. والبحث في الملازمة بين الوجوبين بملاك المقدّميّة بين ذي المقدّمة ومقدّمته ذاتاً ومع صرف النّظر عن الأمر.

وأمّا الجهة الثانية: فقد ادّعى صاحب الكفايةﷺ[2] وجود المانع من اتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري وهو اجتماع المثلين؛ فإنّ كلّ جزء باعتبار أنّه نفس الكلّ مع باقي

---

[1] . مناهج الوصول، ج ١، ص ٣٣٤.

[2] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٤١.

الأجزاء، فهو واجب نفسي، وباعتبار مقدّميّته للكلّ، فهو واجب غيريّ، واجتماع الوجوبين في أمر واحد محال، ولا يقاس بباب اجتماع الأمر والنّهي؛ لأنّ الجهتين فيه تقييديّتان، بخلاف المقام؛ فإنّ الجهة فيه تعليليّة؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغيري ما كان بالحمل الشائع مقدّمةً؛ لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانُ المقدّميّة.

وعلّق‌ﷺ على هامش الكفاية أنّه لا مقتضي لاتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري باعتبار أنّ وجود الجزء لا يغاير وجود الكلّ، فالاقتضاء منتفٍ عنه، هذا.[1]

وقد مرّ وجود ملاك الوجوب الغيري في الجزء، فمنْع الاقتضاء غير صحيح.

وأمّا ما ذكره من وجود المانع وهو لزوم اجتماع المثلين، فلايخفى ما فيه؛ فإنّه لامانع من اجتماع حكمين متماثلين في مورد واحد بملاكين، فلو نذر صلاة الظهر فصلاة الظّهر واجبة بملاك صلاة الظهر، و واجبة بملاك الوفاء بالنّذر. والأمثلة كثيرة. والوجوبان لا يوجبان التأكّد في وجوب واحد، كما عليه السيّد الأُستاد الخوئي، هل هنا وجوبان متعلّقان بمتعلّق واحد بملاكين؟ ولا يقاس الاعتبار بالتكوين، فالإشكال باجتماع المثلين واقع في غير محلّه.

الشرط المتأخّر

وتنقسم المقدّمة ثانياً إلى المقدّمة المتقدّمة، والمقارنة، والمتأخّرة[2].

القول بمنع الشرط المتأخّر مبتنٍ على أحد أمرين:

أحدهما: أن يقال: إنّ الشرط من أجزاء العلّة، فكيف يعقل تأخّره عن معلوله وهو المشروط؟!‏[3]

---

[1] . المصدر.

[2] . المصدر، ص ١٤٥.

[3] . المصدر.

والجواب عن هذا ظاهر؛ فإنّ الشرط في هذا الاصطلاح غير ما اصطُلح عليه في الفلسفة، وإنّما هو كلّ ما كان قيداً للموضوع، أو المتعلّق بحيث يكون داخلاً فيهما تقيّداً، خارجاً عنهما قيداً.

ثانيهما: ما أفاده المرحوم النائيني‌ﷺ من أنّ الشرط بهذا المعنى وإن كان مغايراً للشرط في اصطلاحهم إلّا أنّهما بحكمٍ واحد من عدم جواز التأخّر عن المشروط.[١]

بيان ذلك، أنّ الجاعل في مقام الجعل يلاحظ أوّلاً موضوع حكمه بجميع قيوده وشروطه، ويجعل الحكم عليه على نحو القضيّة الحقيقيّة بمعنى أنّه يأخذ الموضوع بجميع تلك القيود مفروضَ الوجود، فعلى ذلك، لابدّ في فعليّة الحكم من وجود الموضوع، وهذا معنى رجوع القضايا الحقيقيّة إلى قضايا شرطيّة، فما لم يوجد الموضوع بجميع قيوده لم يكن الحكم فعلياً، فلو فرضنا تأخّر أحد قيوده عن الحكم، ووجودَ الحكم قبل ذلك القيد، لالتزمنا بالخلف والمناقضة. وبهذا أجاب عن صاحب الكفاية‌ﷺ من قوله: «بعدم كون الشرط متأخّراً، و كونِ الشرط هو اللّحاظَ وهو مقارن دائماً»[٢] بأنّه خلط بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة، وخلط بين مرحلة الجعل والمجعول فيها.

أفاد السيّد الأُستاد الخوئي‌ﷺ: «الصحيح هو إمكان الشرط المتأخّر بل وقوعه».[٣]

أمّا الإمكان، فحيث إنّا علمنا أنّ معنى الشرط هو ما كان التقيّد به دخيلاً في المتعلّق أو في الموضوع، فلا محالة نعلم أنّ المأموربه، أو الموضوع هو الحصّة الخاصّة المقيّدة بلا فرق بين تقدّم القيد، أو تقارنه، أو تأخّره عن الحكم، وفي موارد التأخّر نكشف بسبب المتأخّر وجود التحصّص في المتقدّم.

---

[١] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٥٧ و ١٥٨.

[٢] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٤٦ و ١٤٧.

[٣] . هذا تقرير الدّرس ولاحظ: المحاضرات، ج٢، ص٣٠٨.

وأمّا ما أفاده من «أنّ فعليّة الحكم تابعة لوجود موضوعه»، فهو وإن كان صحيحاً إلّا أنّ وجود جميع قيود الموضوع أو المتعلّق في زمان الحكم غير معتبر في ذلك، بل لابدّ من الوجود ولو متأخّراً بحيث لو لم يوجد يكشف عن البطلان، أو عدم الحكم.

والحاصل: أنّه لافرق بين قيود المتعلّق والموضوع، فكما أنّه يمكن تقيّد المتعلّق بأمر متأخّر، كذلك يمكن تقيّد الموضوع بأمر متأخّر. والمناط هو كون التحصّص متعلّقاً، أو موضوعاً للحكم، والأمر المتأخّر يكشف عن وجوده.

وأمّا وقوع الشرط المتأخّر، ففي الأُمور العرفيّة كثير:

منها: رضا الحمّامي بالدّخول في الحمّام وصرف الماء وغير ذلك مشروطاً بأمر متأخّر وهو إعطاء الفلوس عند الخروج.

ومنها: إباحة شرب الچايي أو الجيگار أو غير ذلك في التَعازي مشروطاً بأمر متأخّر وهو سماع القراءة.

وأمّا في الأُمور الشرعيّة، فكما لو كان الماء موقوفاً للوضوء للصلاة في المسجد، فإباحة الوضوء وصحّته مشروطتان بتحقّق الصلاة في المسجد وهو أمر متأخّر، كما أنّ حرمة الوضوء وبطلانه أيضاً مشروطان بعدم تحقّقها، كما هو ظاهر، بل في جميع الواجبات التدريجيّة لابدّ من الالتزام بالشرط المتأخّر.

أمّا بالنّسبة إلى المأمور به، فصحّة كلّ جزء من أجزاء الواجب مشروطة بتحقّق الأجزاء الأُخر، فلابدّ من الإتيان بها حتّى يتّصف الجزء الأوّل بالصّحّة، وهذا هو الشرط المتأخّر.

وأمّا بالنسبة إلى الأمر، فحيث إنّ الأمر واحد متعلّق بجميع أجزاء الفعل من أوّله إلى آخره، والمركّب ارتباطيّ، والتكليف مشروط بالقدرة وسائر الشرائط إلى آخر العمل، فلابدّ من بقاء الشرائط إلى آخر العمل حتّى يتّصف المركّب بالوجوب من

الأوّل، فاتّصاف الواجب بالوجوب من الأوّل مشروط ببقاء الشرط إلى آخر العمل وهو متأخّر عن أوّل العمل، وهذا هو الشرط المتأخّر. فلا مناص عن الالتزام بالشرط المتأخّر. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات، فظهور دليل الشرط، الاعتبارُ حالَ الحكم بحيث لم‌يكن الحكم فعليّاً إلّا مع وجود ما هو شرط فيه وقيد لموضوع.

نعم، لو دلّ دليل على اعتبار أمر متأخّر في فعليّة الحكم، يؤخذ به، ويحكم على وفقه.

وقد فصّل السيّد الأُستاد المحقّق الإمام‌ الكلام في الشرط المتأخّر في مسألة الكشف في إجازة البيع الفضولي، وقرّرته وكتبت عليه تعليقة لابأس بإيراده هاهنا تتميماً للفائدة، قال (رضوان الله تعالى عليه):

[الاختلاف في الشرط المتأخّر]

اختلفوا في إمكان الشرط المتأخّر مطلقاً، وعدمه مطلقاً، والتفصيل بين التكوينيّ منه والتشريعيّ منه بعدم الجواز في الأوّل والجواز في الثاني على أقوال:

[كلام المحقّق العراقي في إمكان الشرط المتأخّر، ومناقشتُه]

ذهب المحقّق الآقا ضياء الدين العراقي‌ إلى الأوّل.

وحاصل كلامه:

أنّ ما يمتنع انفكاكه عن المعلول هو ما يترشّح منه ذات المعلول؛ فإنّ الانفكاك بينهما يستلزم جواز تأثير المعدوم في الموجود. وأمّا الشرط، فالحقّ إمكان تقدّمه على المشروط وتأخّره عنه: فإنّه لا شبهة في أنّ المقتضي للمعلول حصّة خاصّة

من طبيعي المقتضي لا نوعُه؛ فالمؤثّر في الإحراق الخارجي ليس مطلقَ النّار، بل حصّة خاصّة من طبيعتها، وهي النار الّتي تماسّ الجسم المستعدّ باليبوسة لقبول الاحتراق. وحينئذٍ الخصوصيّة الّتي بها تخصّصت الحصّة المقتضية للمعلول، لابدّ لها من محصّل، وما به التحصّل يسمّى شرطاً، وتلك الخصوصيّة هي النّسبة القائمة بتلك الحصّة الحاصلة من إضافة الحصّة إلى شيء مّا، وهو الشرط. فالمؤثّر في المعلول هو نفس الحصّة الخاصّة، والشرط محصّل لخصوصيّتها، وهو طرف الإضافة. ومايكون شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه، أو يقترنَ به، أو يتأخَّرَ عنه[1].

هذا محصّل كلامه، فارجع إليه لملاحظة تمامه.

وفيه أوّلاً: المؤثّر في المعلول ليس الحصّةَ الحاصلة بالإضافات والاعتبارات التخييليّة، بل هو نحو وجود خاصّ متشخِّص من ناحية علله، فالنّار بوجودها مقتضية للإحراق، من غير أن يكون الوقوع فيها والتّماسُّ معها، وقابليّةُ التأثّر بها محصّلاتٍ للحصّة المؤثّرة، وهو أوضحُ من أن يحتاج إلى البيان.

وثانياً: الإضافة إلى المتقدّم أو المتأخّر ممّا لا يعقل؛ فإنّه من الإضافة إلى المعدوم، ولا تعقل فعليّة الإضافة مع انعدام طرفها؛ فإنّ المتضايفين متكافئان قوّة وفعلاً، وهذا أيضاً ظاهر. فالتحصّص المتحصّل من الإضافة المستحيلة مستحيل، ولذا ذكرنا أنّ العلّيّة والمعلوليّة، والتقدّم والتأخّر الزمانيين وفي أجزاء الزمان ـ بالمعنى الإضافي المقولي ـ غير ممكنة؛ فإنّ المتأخّر في زمان المتقدّم معدوم، وبالعكس.

نعم، ذات العلّة ـ لا بوصفها ـ والمتقدّمِ ـ لا بوصفه ـ يوجد أوّلاً، ثمّ يوجد الثاني

---

[1] . نهاية الأفكار، ج ١، ص ٢٧٩، ج ٢، ص ٢٨٢؛ بدائع الأفكار، ج ١، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.

بعدانعدام الأوّل، وإلّا فهذه الإضافات متكافئات لا يتقدّم شيء منها على المضاف الآخر، حتّى في الرّتبة العقليّة.

فإن قلت: إنّ إسراء المذكور إلى المقام خلط بين الحقائق والاعتباريّات، والإضافة الاعتباريّة بين الموجود والمعدوم لا مانع منها.

قلت: نعم، قياس الاعتبار بالتكوين أمر غير صحيح، لكن للمقام خصوصيّة، وهي أنّ الإضافة ـ ولو الاعتباريّة منها ـ نحوُ إشارة، ولا تمكن الإشارة إلى المعدوم؛ فإنّ الإشارة إلى شيء نحوُ إثبات شيئيّة له، فإذا تحقّقت الإضافة بين الموجود والمعدوم ولو اعتباراً، يلزم إثبات الوجود للمعدوم في حال عدمه، وهو محال.

وإن شئت قلت: لو صحّت هذه الإضافة، فلا بدّ من صدق قولنا: «المعدوم مضاف»، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلزم المحذور.

أقول: الذي يقوى في النظر القاصر إمكان الإضافة الاعتباريّة بالنّسبة إلى المعدوم، مثل أن يؤخذ المعدوم موضوعاً لحكم تكليفي أو وضعيّ، كما إذا قيل: «إن لم يجئك زيد، فتصدّق بدرهم» أو «إن لم يكن في البيع غرر، فهو نافذ»، والشرطيّة والسببيّة والمانعيّة اعتباريّاتٌ كلّها راجعة إلى أخذها في موضوع الحكم تكليفاً أو وضعاً، فهذه الإضافات بين الحكم وموضوعه ـ المفروضِ عدماً ـ موجودة اعتباراً، ولنا الوجدان ولكم البرهان، فإنّ البرهان يطرَح بالوجدان، كما لا يخفى.

وأمّا قضيّة عدم إمكان الإشارة إلى المعدوم أو عدم ثبوته، فكيف يثبت له شيء؟ فغير مرتبطة بالمقام، فإنّه يكفي في الإشارة إلى المعدوم لحاظه، وهو ممكن، والربط الاعتباري لا يتوقّف على وجود الموضوع، بل لا يتوقّف على واقع طرفه ونفس أمريّته.

قال السيّد الأُستاد المحقّق الإمامﷺ بعد ذلك:

وقد ظهر بذلك أنّه لايمكن التخلّص عن الإشكال بما ذكره في الفصول، وعليه المحقّق النائيني‌ﷺ أيضاً من أخذ العناوين الانتزاعيّة شرطاً كالتقدّم والتأخّر؛[١] فإنّ هذه العناوين من الإضافات، ولا يمكن الإضافة إلى المعدوم، على أنّ هذا التزام بالإشكال في الشرط المتأخّر، والتخلّصُ منه بإرجاع ذلك إلى المقارن.[٢]

---

[١] . الفصول الغرويّة، ص ٨٠؛ فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٨١.

[٢] . البيع، ص ٤٨٤ ـ ٤٩٤.

كلام المحقّق الخراساني في المقام، ومناقشتُه

وقد تفصَّى صاحب الكفاية ﵀[1] عن الإشكال بوجهٍ آخَرَ، وهو أيضاً من إرجاع المسألة إلى الشرط المقارن وإن أسند تلميذه المحقّق إليه أنّه ملتزم بالشرط المتأخّر، وذكر في بيان ذلك:

> أنّ الأفعال الاختياريّة ـ ومنها الأحكام التكليفية والوضعيّة ـ إنّما تتوقّف على مبادئَ علميّةٍ لما يريد الشّخص أن يفعله ويأمر به عبده.
>
> وبالجملة، أنّ قيود الفعل بوجودها العلمي موقوفة عليها، لابوجودها الخارجي؛ لعدم السنخيّة بين الفعل الاختياري وبينها بهذا الوجود، وإنّما هي بينه وبينها بوجودها العلمي، كما لا يخفى.
>
> وعليه؛ فيكون حال السّابق أو اللّاحق بعينه حالَ المقارن في الدخل، مثلاً إذا فرض أنّ الّذي يكون مؤثّراً بنظر الشارع هو العقد الخاصّ، انتُزعت خصوصيّته من ملاحظة رضاء مقارنٍ أو لاحق، فكما لا دخل للرّضاء المقارن حينئذٍ إلّا أنّه بملاحظته جعله الشارع سبباً، كذلك حال الرضاء اللاحق، فيكون دخل كلٍّ في

---

[1] كفاية الأصول، ج ١، ص ١١٩.

التأثير نحوَ دخل الآخر فيه، وهو ملاحظة خصوصيّة العقد المنتزعة عن رضاء مقارن أو لاحق.[١]

انتهى محصّل محلّ الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه، فراجع إلى فوائده،[٢] للإحاطة بتمام مرامه[٣].

وفيه: أنّ المؤثّر في الفعل الاختياري وإن كان مبادئه العلميّةَ إلّا أنّه في الأحكام الوضعيّة زيادة على غيرها من الأفعال الاختياريّة، وهي أنّ الخصوصيّة الملحوظة المعلومة بالعرض، لابدّ وأن تكون قابلةً للدّخل في التأثير، حتّى يكون لحاظها مبدأً لحكم الشارع به، فحكم الشارع بتأثير العقد في الملكيّة وإن لم يتوقّف على الإجازة بوجودها الخارجيّ، بل يتوقّف عليها بوجودها العلمي ـ وهو لحاظها ـ إلّا أنّه ما لم يكن الملحوظ المعلوم بالعرض ـ وهي خصوصيّة العقد المنتزعةُ عن الإجازة ـ قابلاً للتأثير لم يكن لحاظها باعثاً لحكم الشارع به، وإلّا لزم دخل لحاظ كلّ شيء في حكم الشارع، وهذا واضح.

وحينئذٍ نتكلّم في هذه الخصوصيّة الملحوظة، هل هي منتزعة من الإجازة قبل وجودها، فهذا إشارة إلى المعدوم، أو بعدها فهذا ليس من الكشف في شيء؟

وبالجملة، لحاظ الشارع الإجازة بعد وجودها، وحكمُه بالنفوذ مسبّباً عن هذا اللّحاظ موجبان لكون الإجازة ناقلة لاكاشفة، ولحاظُه إيّاها قبل وجودها لا يكون مبدأ للحكم، فإنّ الملحوظ ـ وهو إضافة العقد إلى الإجازة قبل وجودها ـ مستحيل

---

[١] . نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٨٤.

[٢] . الفوائد (المطبوعة في آخر حاشيته على الرسائل)، ص ٣٠٢، الفائدة ٦.

[٣] . نقلنا ذلك عن فوائده. وعبارة الكفاية وحاشيته على مكاسب الشيخ، (حاشية المكاسب، الآخوند الخراساني، ص ٥٩ ـ ٦٠) ـ مع اختلافهما ـ تختلفان مع العبارة، كما تنبّه إليه المحقّق الأصفهاني‌ؒ أيضاً، ونقل سيّدنا الأُستاد المحقّق الإمام‌ؒ ذلك عن حاشية المكاسب.

كما مرّ، فهذا الجواب أيضاً لا يتمّ.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ المتضايفين ـ كالتقدم والتأخّر ـ وإن كانا متكافئين قوّة وفعلاً إلّا أنّ هذه القاعدة مختصّة بالمفاهيم المتضايفة والعناوين الإضافيّة بالمعنى الإضافي المقوليّ، ولا يلزم أن يكون مصداق المعنى الإضافي إضافياً كالعلّة والمعلول، وهكذا التقدّم والتأخّر بواقعهما لا مفهومهما.

وبالجملة، أنّ الأُمور المتصرّمة والمتدرّجة في الوجود، كالزّمان والزمانيّات ـ تبعاً للزمان؛ فإنّ لها نحوَ اتّحاد، كما حُقّق في محلّه ـ لا تكون متصرّمة ومتدرّجة إلّا إذا كان بعضها متقدّماً على البعض الآخر بواقع التقدّم، وإن لم يكن المتأخّر حالَ وجود المتقدّم موجوداً، لكن يوجد في ظرف وجوده، فاليوم مقدّم على الغد بواقع التقدّم، والحركة في السّاعة الأُولى مقدّمة على الحركة في الساعة الثانية كذلك وإن لم يوجد المتأخّر بالفعل، لكنّه يوجد في ظرفه، ففرض التّصرّم والتدرّج في الوجود مع اتّصال الأجزاء ـ موجب لكون الجزء الأوّل متقدّماً حقَّ التقدّم.

نعم، لو انقطع الاتّصال لا يثبت التقدّم كذلك، لكنّ المفروض أنّ عدم الانقطاع، والاتّصالَ موجب لما ذكر حالَ وجود المتقدّم، ففي السلسلة المتدرّجة المتقدّمُ متقدّم بواقعه حالَ وجوده ولو قبل تحقّق المتأخّر، وليس هذا من تأثير وجود المتأخّر في ثبوت التقدّم للمتقدّم ليلزم محذور الشرط المتأخّر، بل المتقدّم متقدّم بذاته لذاته حقَّ التقدّم وبواقعه.

إذا تمهّد ذلك، فنقول: يمكن أن يجاب عن الإشكال العقلي، بأنّ الموضوع في الوضعيّات وما هو شرط في متعلّق الأحكام هو ما يكون متقدّماً بحسب الواقع على حادث خاصّ، مثلاً الموضوع في صوم المستحاضة ما يكون متقدّماً بالتقدّم الواقعي على الأغسال الآتية تبعاً للزمان، بحيث لو لم توجد الأغسال في محلّها لا يصير الصّوم متقدّماً بالذات عليها. وهكذا الأثر في البيع الفضولي مترتّب على العقد

المتقدّم بالحقيقة تبعاً للزمان على وقوع الإجازة، بحيث لا يكون العقد متقدّماً عليها بواقع التقدّم التبعي إلّا أن تكون الإجازة متحقّقة في ظرفها، فوقوع الإجازة في عمود الزّمان المتأخّر يوجب كون العقد متقدّماً حقَّ التقدّم، وهو متقدّم كذلك حالَ وجوده لوقوعها في ظرفها، هذا.

ويمكن حلّ الإشكال بنظر العرف؛ فإنّ الموضوعاتِ الواقعةَ في لسان الأدلّة أُمور عرفيّة لاتنالها يد الدقّة العقليّة، والعرفُ يرى الإضافة إلى المتقدّم والمتأخّر كالمقارن، ويرى العقد متعقّباً بالفعل مع عدم الإجازة الفعليّة، فيصحّ انتزاع هذه العناوين عندهم لأجل الملاكات والتخييلات المركوزة في أذهانهم، و من الممكن كون الأثر مترتّباً على المتعقّب في نظر العرف دون العقل، كما هو مقتضى أخذ الموضوعات من العرف.

أقول: هذا التدقيق والتعمّق العقلي من سيّدنا الأُستاد المحقّق (رضوان الله تعالى عليه) وإن بلغ غايتَه ووصل نهايته ولعلّه لم يكن له بديل إلّا أنّه:

أوّلاً: ليس من تصحيح الشرط المتأخّر في شيء، بل هو من التخلّص عنه إلى الشرط المقارن، نظير صاحب الفصول وصاحب الكفاية ﷺ.

وثانياً: أنّه لايمكن الالتزام بذلك في التكوينيّات، فإنّ الأمر المتقدّم بواقع التقدّم لايغاير حقيقتَه بحسب التكوين، مثلاً: ليس في العقد المتقدّم وحقيقته شيء زائد على حقيقة نفس العقد، والاختلاف في الأثر في التكوين فرع اختلاف المؤثّر في الحقيقة.

نعم، يمكن الالتزام به في باب التشريع، فإنّ للاعتبار فيه مجالاً، فيمكن اعتبار حقيقة العقد موضوعاً للأثر، ويمكن اعتبار العقد المتقدّم كذلك.

فإذا وصل الكلام إلى الاعتبار، لنا أن نقول: ما المانع من اعتبار المعتبرِ نفس الأمر المتأخّر موضوعاً لحكمه المتقدّم كمثالنا السّابق، أو المركّب من المتقدّم

والمتأخّر موضوعاًله؟ ولانرى أيّ مانع من اعتبار الشارع العقدَ الفعلي والرّضا المتأخّر موضوعاً لحكمه بالنفوذ فعلاً، لا وجداناً، بل الوجدان شاهد على إمكانه، ولا عقلاً؛ فإنّه اعتبارٌ محض لما هو قابل للاعتبار، وهو أخذ الشيء موضوعاً للحكم ودخيلاً فيه اعتباراً، وليس هذا من قبيل وقوع التناقض في الاعتبار، كما مثّل به الشيخ‏ؒ في مقام النقض، ولعلّه أظهرُ من أن يخفى.

ولعمري إنّ إمكان الشرط المتأخّر بهذا المعنى من واضحات الأُصول، ولا يحتاج إلى مثل هذه التدقيقات الرشيقة الفائقة.

وأمّا ما هو الدّخيل في متعلّق الحكم من الأمر المتأخّر، فليس إلّا نظيرَ ما هو الدّخيل فيه من الأمر المقارن والمتقدّم من اعتبار تقيّد المأمور به في المتعلّق، وكما أنّه لابدّ من تحصيل هذا التقيّد في المقارن والمتقدّم، كذلك لابدّ من تحصيل هذا التقيّد في المتأخّر أيضاً، وبما أنّ المقام مقام الاعتبار، فلا مانع من الأمر بما هو متقيّد كذلك، بحيث يقع المأتيّ به مصداقاً للأمر من الأوّل بشرط حصول القيد في ظرفه.

وأمّا قضيّة السبق واللحوق، أو التقدّم والتأخّر مفهوماً وواقعاً، فهذه فرار عن الإشكال، لا جواب عنه، مع عدم مساعدة الأدلّة على شيء منها.

وبعبارة أُخرى: خروج عن المتنازع فيه، ولا بأس بالتعرّض إلى شرائط التكليف تتميماً للفائدة.

دفع سيّدنا الأُستاد المحقّق‏ؒ الإشكال عن ذلك بما دفع صاحب الكفاية‏ؒ ذلك به، فإنّ البعث والزّجر من الأفعال الاختياريّة للمولى، والشيء بوجوده اللّحاظي شرط لذلك، لا الواقعيّ.

وفيه **أوّلاً:** ما أشكل هو‏ؒ على صاحب الكفاية من أنّ الملحوظ هل هو الشرط حال وجوده، فيلزم ترتّب الحكم عليه حالَ وجوده، أو أنّه هو الشرط حالَ عدمه،

فهو من الإشارة إلى المعدوم، ولا يُعقل؟

وثانياً: أنّ محلّ الكلام في شرائط التكليف، وليس مقام الجعل منها، بل إنّه مقام المجعول وانطباقُ الجعل، وشرائط الجعل غير شرائط المجعول، والكلام في أنّه كيف يعقل وجود الحكم في مرحلة الانطباق مع عدم وجود موضوعه بالفعل؟! وهل هذا إلّا تخلّف الأثر عن المؤثّر.

والجواب عن الإشكال ما ذكرناه من عدم إمكان المقايسة بين الاعتبار والتكوين، ولامانع من أخذ شيء متأخّر موضوعاً للتكليف، وعليه عدّة من العلماء العظام، والأساتذة الكرام.

نقل أُستادنا المحقّقﷺ كلام المحقّق النائينيﷺ[1]، و ملخّصه خروج المقدّمات العقليّة، والانتزاعيّاتِ، وشرائطِ الجعلِ، وقيودِ المأمور به عن حريم النزاع، وكونُ النزاع في شرائط الحكم ـ وضعاً وتكليفاً ـ في مرحلة الفعليّة والمجعول.

وأورد عليه بإيرادات كلُّها مسلّم، عدا ما أفاده بقوله:

> ورابعاً، فإنّ إخراج شرائط المأموربه ممّا لا وجه له؛ لأنّ الكلام ليس في تقييد المركّب بقيد خارجيّ، بل في صحّة المأمور به فعلاً، أعني صوم المستحاضة إذا أتت بالأغسال المستقبلة.[2]

والإشكال المتوهَّم في هذا الباب جارٍ في الأجزاء أيضاً لو قيل بصحّة الجزء الأوّل كصحّة التكبيرة بالفعل مع كونها مشروطة بوقوع الأجزاء الأُخر، فلا ينفع الفرار عن الإشكال بجعل شرائط المأمور به من قبيل الأجزاء حكماً.

أقول ـ مستعيناً بالله ـ: إنّ الصّحّة ليست حكماً شرعياً، حتّى يقال بأنّه كيف

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٧٥.

[2] . تهذيب الأُصول، ج ١، ص ١٦٩.

قُيّدت بشرطٍ متأخّر؟ بل إنّما هي منتزعة من انطباق المأمور به على المأتيّ به، فإذا سلّم إمكان تقيّد المأمور به بأمر متأخّر، وخروجُ هذا عن محلّ الكلام، فلا مجال للحكم بعدم الصّحّة فعلاً؛ لعدم حصول الشرط؛ فإنّ الانطباق قهريّ؛ فإنّه يدور مدارَ كيفيّة متعلّق الجعل والمأتيّ به، فلو فرض إمكان التقييد كذلك ـ والمفروض تحقّقه خارجاً كذلك ـ انتزعت الصّحّة لا محالة.

نعم، يبقى السؤال عن إمكان حصول التقيّد مع عدم حصول القيد، وجوابه ما مرّ من أنّ التقيّد الاعتباري أمره بيدَ من بيده الاعتبار، وتحقّقه يدور مدار انطباق الاعتبار عليه.

وأمّا ما أفاده في الواجبات المركّبة وجريان الإشكال فيه، فغريب؛ لأنّه هل يتمكّن من إنكار مثل هذه الواجبات، أو يتمكّن من إنكار اتّصاف الأجزاء بالصّحّة الفعليّة، أو يتمكّن من إنكار اشتراط صحّة الأجزاء السّابقة بالإتيان باللاحقة؟ كلّ ذلك لا سبيل إليه.

والانصافُ أنّ الواجبات المركّبة أقوى مادّةِ نقضٍ على القائلين باستحالة الشرط المتأخّر بالنّسبة إلى قيود المأمور به، بل مطلقاً؛ فإنّه لو أنكرنا إمكان الاعتبار كذلك، فلابدّ من إنكار الواجبات المركّبة أيضاً، فإنّه لا ينبغي الإشكال في اتّصاف الأجزاء السابقة بالصّحّة الفعليّة حالَ وجودها بشرط إتمام العمل؛ فإنّ إنكار الاتّصاف منافٍ للقول بتعلّق الأمر به؛ فإنّ الأجزاء بالأسر عين المركّب، والقولُ بالاتّصاف بعد تمام العمل لا يقلّ محذوراً عن محذور الشرط المتأخّر؛ فإنّه أيضاً من الإشارة إلى المعدوم، فلم يبق إلّا ما ذكرنا. والوجه في تصوير هذه الواجبات هو الوجه في الشرط المتأخّر في القيود المركّبة، فلا نعيد.

وأمّا ما ذكره المرحوم النائيني؇ في وجه استحالة الشرط المتأخّر في الأحكام «من لزوم تأخّر أجزاء العلّة الفعليّة عن المعلول، ولزوم الخلف والمناقضة من وجود

الحكم قبل وجود موضوعه»[١]، فقد عرفت أنّه من الخلط بين التكوين والتشريع.

وممّن يؤيّدنا فيما ذكرناه المحقّقُ الأصفهانيّ في حاشيته على المكاسب؛ حيث قال:

> إنّ الإجازة الخارجيّة ليست دخيلة في الملكيّة، لا بنحو الاقتضاء بمعنى السببيّة، ولا بنحو الشرطيّة الّتي هي إمّا مصحّحة للفاعليّة، أو متمّمة للقابليّة، وعليه، فكما يمكن اعتبار الملكيّة للمعدوم مالكاً ومملوكاً، كذلك يمكن اعتبارها للموصوف بوصفٍ عنوانيّ في أُفق وجوده بأن نعتبر الملكيّة فعلاً لمن يُمضي العقد فيما بعدُ[٢].

هذا ملخّص كلامه، فراجع لملاحظة تمامه.

نعم، تنظيره باعتبار الملكيّة للمعدوم مالكاً ومملوكاً لا يصحّ؛ فإنّه غير معقول، وما تُوُهّم فيه ذلك ـ نظير الوقف على البطون، أو بيع الثّمرة المتأخّرة، وغير ذلك ـ فكلّها من اعتبار الملكيّة للعناوين مالكاً ومملوكاً، والكلام في ذلك في محلّه.

والحمد لله ربّ العالمين.

الواجب المشروط

الأمر السادس: في تقسيمات الواجب. منها تقسيمه إلى المطلق والمشروط، ويقع الكلام في الواجب المشروط. ونُسب إلى الشيخ الأعظم رجوع الشرط إلى المادّة وعدم رجوعه إلى الهيئة[٣]، ويظهر من مكاسبه[٤] خلاف ما نسب إليه، وكيف كان، فالإشكال في ذلك ناشٍ من أُمور:

---

[١] فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٧٦.

[٢] حاشية المكاسب، ج ١، ص ١٤٥.

[٣] كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٥٢؛ مطارح الأنظار، ص ٤٨ و ٤٩.

[٤] كتاب المتاجر، ص ١٠٠.

الأوّل: أنّ الهيئة من قبيل الحروف، ومعناها لا يتّصف بالإطلاق والتقييد، فلا يمكن رجوع القيد إلى الهيئة.

والجواب عن هذا **أوّلاً:** بأنّ الدّليل أخصُّ من المدّعى؛ فإنّ المدّعى منع الوجوب المشروط وإن كان الدّالّ عليه الجملةَ الاسميّة، مثل «الحجّ واجب ووجوبه مشروط بالاستطاعة» والدليل لايدلّ على ذلك، بل غايته الدّلالة على منع الوجوب المستفاد من الهيئة.

وثانياً: أنّ المنع من تقييد مُفاد الهيئة لايوجب المنع من تقييد الوجوب؛ فإنّ معنى الهيئة النّسبةُ البعثيّة لا الوجوبُ، بل الوجوب هو البعث بداعي الإلزام، وهذا غير مفاد الهيئة. ولامانع من كون البعث، وهو إيجاد الهيئة واستعمالها في النّسبة البعثيّة، مشروطاً بلا لزوم تقييد في مفاد الهيئة. نعم، لابدّ من بيانه بدالٍّ آخَرَ، وهذا غير تقييد النّسبة البعثيّة.

وثالثاً: قد مرّ أنّ الموضوع له في الحروف عامّ كالوضع فيها، وهذا قابل للإطلاق والتقييد، فتوهّم أنّ ما يكون قابلاً للإطلاق والتقييد ليس إلّا ما يكون ملحوظاً بالاستقلال، والمعاني الحرفيّةُ غير قابلة لذلك؛ لأنّها ملحوظة آليّاً، فلا يمكن تقييد مفاد الهيئة، ظهر بطلانه ولاحاجة إلى إعادة وجهه.

الثاني: أنّ الإنشاء إيجاد المُنشأ، فلابدّ من المقارنة بينهما زماناً وعدمِ التفكيك بينهما، واشتراطُ الوجوب بأمر غير متحقّق بالفعل يوجب التفكيك بين الإيجاد والوجود. وإن شئت فعبّر: بين الإيجاب والوجوب، أو فقل: الإنشاء والمُنشأ.

والجواب عن هذا أنّه لو أُريد من المنشأ ما يُنشأ بالإنشاء، فلا يعقل التفكيك بينهما، فعندما حصل الإنشاء يحصل المنشأ لا محالة سواء كان مطلقاً أو مقيّداً، والتقارن المذكور لا يقتضي عدم التقييد في الإنشاء أو المنشأ. وإن أُريد منه فعليّة الحكم، فلا دليل على لزوم التقارن بين الإنشاء والفعليّة، بل الثابت نوعاً وغالباً هو

التفكيكُ بينهما، فلا مانع من تقييد الإنشاء أو المنشأ بقيد متأخّر عن الإنشاء وفعليّة الحكم عند حصول القيد.

هذا، والاستدلال المذكور أيضاً أخصُّ من المدّعى؛ فإنّ المدّعى ممنوعيّة تقييد الوجوب مطلقاً، والدّليل لا يثبت أزيدَ من منع التقييد بالقيد الحاصل استقبالاً و فيما بعد.

الثالث: أنّه لابدّ من رجوع القيد إلى المادّة لا الهيئة، وإن أمكن الرّجوع إليها أيضاً إلّا أنّها من جهة اللّابديّة نستكشف عدم تقييد الهيئة بشيء.

ودليل ذلك أنّا بحسب الوجدان نرى إمّا أنّا لا نطلب شيئاً، أو نطلبه. وعلى تقدير الطلب إمّا أن نطلب ذلك مطلقاً، أو مقيّداً، وعلى الثاني إمّا أن يكون القيد اختيارياً، أولا، وعلى الثاني إمّا أن يؤخذ في المتعلّق، أو لا، وفي جميع هذه الصّور قد أُخذ القيد في المادّة لا الهيئة، والحصر دائر بين النفي والإثبات، فلابدّ من القول بعدم تقييد الطلب، والمقيّد إنّما هو المطلوب.

والجواب عن ذلك أنّ هذا خلط بين الشوق والطلب، الأمر في الشوق كذلك، إلّا أنّ الطلب ـ بما أنّه فعل اختياري للطالب ـ دائر مدار وجود الملاك في المتعلّق وعدمه، فلو كان موجوداً، يتعلّق به الطلب، وإلّا فلا، فلو فرضنا دخل قيد في اتّصاف المتعلّق بأنّه ذو ملاك، فلا موجب لفعليّة الحكم قبل تحقّق القيد.

وبعد ثبوت إمكان الواجب المشروط يقع الكلام في مقام الإثبات، فلو استفدنا إطلاق الوجوب بدليل ـ كما هو الظاهر من ذكر الشرط بنحو التقييد، كقوله: «صلّ مع الطهارة» فإنّ الظاهر منه أنّ القيد واقع في حيّز الطّلب ـ أو استفدنا اشتراطه بدليل ـ كما هو الظاهر من ذكر الشرط بنحو التعليق، كقوله: «إذا نذرت فصلّ» ـ فهو.

وأمّا لو شككنا في ذلك، وأنّ القيد راجع إلى مُفاد الهيئة أو المادّة، فذكر

الشيخ‌ﷺ[١] أنّه لابدّ من رجوعه إلى مفاد المادّة؛ لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ إطلاق الهيئة شمولي بخلاف المادّة؛ فإنّ إطلاقها بدليّ، ولو دار الأمر بين رجوع القيد إلى واحد منهما فتقييد الثاني أولى، إلّا أنّ هذا مخدوش صغرى وكبرى.

أمّا الكبرى، فلعدم تماميّة ذلك بدليل؛ فإنّ كلا الدليلين مطلق، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وأمّا الصغرى، فقال السيّد الأُستاد الخوئي: «إنّه لو تمّ ذلك، فإنّما يتمّ في المتعارضين بالذّات لا بالعرض، كموارد العلم الإجمالي بتقييد أحدهما، وما نحن فيه من هذا القبيل.

بيان ذلك: قد ناقش صاحب الكفاية‌ﷺ في الكبرى، فمنع تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي باعتبار تساويهما في الدّلالة؛ لأنّ دلالة كلّ منهما بالإطلاق وقد استفيدت من مقدّمات الحكمة، فلا وجه للتقديم أصلاً.

نعم، لو كانت الدلالة في أحدهما بالإطلاق، وفي الآخر بالعموم، كانت الثانية مقدّمة على الأُولى؛ فإنّ دلالة الأُولى مستندة إلى مقدّمات الحكمة ـ ومنها عدم البيان ـ ودلالةَ الثانية بالوضع، ويصلح لكونه بياناً للأُولى.

وذكر الشيخ الأنصاري‌ﷺ في تعارض الإطلاق والعموم هذا البيان، وقال في آخر كلامه: «إنّ المطلق دليل تعليقيّ، والعامّ دليل تنجيزي، هذا»[٢]، وارتضى به السيّد الأُستاد الخوئي‌ﷺ[٣] أيضاً.

أقول: يرد على الشيخ الأعظم وعلى السيّد الأُستاد‌ﷺ في دوران الأمر بين رفع

---

[١] . مطارح الأنظار، ص ٤٨ و ٤٩.

[٢] . فرائد الأُصول، ص ٤٧٦.

[٣] . مباني الاستنباط، الجزء الرّابع، ص ٤٥٧؛ المحاضرات، ج ٢، ص ٣٢٨.

اليد عن العموم أو الإطلاق، بأنّ دلالة المطلق وإن كانت موقوفةً على جريان مقدّمات الحكمة ـ منها عدم البيان ـ إلّا أنّ كون العامّ صالحاً للبيان غير مسلّم؛ فإنّ كونه بياناً موقوف على حجّيّته، وذلك موقوف على عدم كون المطلق معارضاً للعامّ، فلو دفعنا المعارضة بكون العامّ بياناً، يلزم الدّور.

وبعبارة أُخرى: كما أنّ عدم البيان مأخوذ في ناحية اقتضاء المطلق للإطلاق، كذلك عدم وجود المعارض دخيل في حجّيّة العامّ بالنّسبة إلى مدلوله؛ فإنّ وجود البيان في الأوّل يدفع المقتضي للحجّيّة، ووجودَ المعارض في الثاني يكون مانعاً عن الحجّيّة، وكما أنّ تخصيص العامّ بواسطة المطلق مستلزم للدّور، غاية الأمر بحسب الاقتضاء، كذلك تقييد المطلق بواسطة العموم أيضاً مستلزم للدّور في ناحية المانع؛ فإنّ حجّيّة العموم ـ أي كونَه بياناً للمطلق ـ موقوفة على عدم كون المطلق مانعاً عن حجّيّته في العموم، فلو دُفع كون المطلق مانعاً بالعموم، يلزم الدّور، فالصّحيح في التعارض بين العامّ والمطلق التساقط، كما في التعارض بين العامّين والمطلقين. هذا بالنّسبة إلى توضيح الخدشة في الكبرى.

وأمّا توضيح ذلك في الصّغرى، فقال السيّد الأُستاد الخوئيّ:

> إنّ القيد ـ الذي تردّد أمره في الرّجوع إلى الهيئة أو المادّة ـ إن كان متّصلاً، فلا ينعقد ظهور للدّليل، لاحتفافه بما يصلح للقرينيّة، ومعه يكون الدّليل مجملاً. وإن كان منفصلاً، فلا دليل على كونه موجباً لتقييد المادّة دون الهيئة؛ لعدم تقدّم أحد الدّليلين ـ أي إطلاقِ الهيئة وإطلاق المادّة ـ على الآخر؛ فإنّ السبب الذي يدعو إلى تقديم الأقوى من الدّليلين على الآخر هو وقوع المعارضة والتنافي في نفس الدليلين ذاتاً، وأمّا إذا لم يكن التنافي حاصلاً بين نفس الدّليلين، كما فيما نحن فيه، بل استُفيد من دليل خارجي ـ كالعلم الإجمالي ـ فتقديم أحدهما على الآخر ليس بصحيح؛ لأنّ التنافي بينهما ليس تنافياً ذاتياً بين الدليلين، بل هو مستفاد من

أمر خارجي وهو لا يستوجب التقديم والتأخير[١].

وفيه: أمّا ما ذكره في صورة اتّصال القيد وأنّ الدّليل مجمل حينئذٍ، فلا يتمّ؛ لأنّ الدّليل إنّما يكون مجملاً لو لم يثبت رجوع القيد إلى المادّة وعدمُ إمكان رجوعه إلى الهيئة.

وأمّا ما أفاده من لزوم وقوع المعارضة ذاتاً، وإلّا لا تقدّم لأحد الدليلين على الآخر، فهذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ الخصم أثبت مدّعاه ـ وهو عدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئة ـ بالأدلّة الّتي أقامها، ولا فرق بنظره بين أن يكون التنافي ذاتياً أو عرضياً.

فالإيراد بحسب الصغرى غير وارد. ويكفي المناقشةُ بحسب الكبرى وعدمُ الدّليل على تقدّم الإطلاق الشمولي على البدلي بعد كونهما إطلاقاً، بل لا دليل على تقدّم العامّ على المطلق، وقد مرّ وجهه، هذا.

الوجه الثاني: في الدّليل الذي جاء به الشيخ الأعظم‌ؒ على عود القيد إلى المادّة دون الهيئة ما حاصله: «أنّ القيد إذا رجع إلى الهيئة، فكما يلزم رفع اليد عن الإطلاق فيها، كذلك يلزم رفع اليد عن الإطلاق في المادّة، مثلاً إذا كان وجوب الصلاة مقيّداً بتحقّق الزوال، فالمتّصف بالوجوب حصّة خاصّة من الصلاة ـ أعني بها الواقعةَ بعد الزوال ـ وإذا رجع القيد إلى المادّة، فلا يلزم منه رفع اليد عن الإطلاق في الهيئة، وبما أنّ رفع اليد عن الإطلاق خلاف القاعدة، فلابدّ من الالتزام برجوع القيد إلى المادّة؛ للزوم الاقتصار على الأقلّ فيما خالف القاعدة»[٢].

ويرد على هذا الوجه أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة غير مستلزم للتقييد في المادّة، بل هذا غير ممكن؛ فإنّ القيد المأخوذ في الهيئة غير واقع في حيّز الطلب،

---

[١] المصدر الثاني، ص ٣٣٨.

[٢] مطارح الأنظار، ص ٤٨ و ٤٩.

فلو أُخذ مع ذلك في المادّة، يلزم وقوعه في حيّز الطلب، وهذا غير ممكن؛ فإنّه ما لم يوجد القيد لم يتحقّق الطلب، قضيّةَ أخذ القيد في الهيئة، وبعد الوجود لامعنى لطلبه؛ فإنّه من طلب الحاصل، فلايمكن أخذ ما أُخذ في الهيئة في مدلول المادّة؛ للزوم الجمع بين الأخذ في حيّز الطلب وعدمه، ولزوم طلب الحاصل.

وأمّا ما ذكرناه من المثال من أنّه «إذا كان وجوب الصلاة مقيّداً بتحقّق الزوال، فالمتّصف بالوجوب حصّة خاصّة من الصلاة»، فمغالطة محضة؛ فإنّ الزوال غير مأخوذ في المادّة، بل إنّما هو ظرف وقوع المادّة، وكم فرق بين الأمرين.

والحاصل: أنّ المدّعى دوران الأمر بين رجوع القيد إلى مفاد الهيئة لئلّا يجب تحصيله، و رجوعه إلى مفاد المادّة ليجب تحصيله، وعلى هذا لايمكن دعوى وجود القدر المتيقّن في البين، والأمر دائر بين المتباينين لا الأَقَلَّ والأكثر.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم[1] مع إنكاره رجوع القيد إلى مفاد الهيئة يرى أنّ الواجب على قسمين: مطلق، ومشروط، والمشروطُ بنظره ما تكون الهيئة مطلقة والمادّة مقيّدة، فالواجب المعلّق باصطلاح صاحب الفصول هو بعينه من المشروط عنده، بخلاف صاحب الفصول؛ فإنّه يقسّم الواجب إلى ثلاثة أقسام: مشروط يرجع القيد فيه إلى مدلول الهيئة، ومطلقٍ منجّزكان الواجب فيه كالوجوب فعلياً، ومعلّقٍ كان الوجوب فيه فعلياً والواجب مقيّد بزمان متأخّر.

---

[1] . المصدر، ص ٤٩.

يقع الكلام في الواجب المعلّق

ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلّق والمنجّز، أبداه صاحب الفصول لدفع إشكال وجوب المقدّمة قبل وجوب ذي المقدّمة في الواجب المشروط، وبعد تصوير وجوبها قبل وجوبه لا وقع لهذا التقسيم.

والإشكال أنّ وجوب المقدّمة قبل وجوب ذي المقدّمة ممتنع؛ لأنّ وجوبها ناشئ من وجوبه، وإرادتَها ناشئة عن إرادته، فلا يعقل وجوبها قبل وجوبه.

ويرد عليه، أنّ كيفيّة وجوب المقدّمة تابعة لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً وغيرهما. فمقدّمة الواجب المشروط وجوبها مشروط، فالوجوبان قبل تحقّق الشرط مشروطان، وبعده فعليّان بلا تقدّم لوجوب المقدّمة على وجوب ذيها.

نعم، إذا علم المكلّف بأنّ المولى أنشأ البعث على تقديرٍ يعلم حصوله، ويرى أنّه يتوقّف على شيء قبل تحقّق شرطه بحيث يفوت وقت إتيانه، يجب عليه عقلاً إتيانه لحفظ غرض المولى في ظرفه، فلا أساس لإشكال التقدّم، فلا موقع للتشبّث بالوجوب التعليقي لدفع الإشكال بأن يقال: إنّ الوجوب فعلي، والواجب استقبالي، فوجوب المقدّمة قبل ظرف الواجب لا مانع منه؛ لوجوب ذي المقدّمة حينئذٍ.

وكيف كان، فتصوير الواجب المعلّق، بمعنى فعليّة الوجوب واستقباليّة الواجب

بمكان من الإمكان، ولايرد عليه بعض الإيرادات المذكورة في المقام: منها: ما ذكره المرحوم النائيني﷫ من أنّ كلّ حكم مشروط بوجود الموضوع، ولابدّ أن يؤخذ الموضوع مفروضَ الوجود بجميع قيوده ومنها الوقت، فلا يعقل وجود الحكم قبل الموضوع بجميع قيوده، ومنها الوقت، فالواجب المعلّق غير متصوّر.[1]

وفيه: أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد لايمكن تعلّقه بغيره، فلا يتعلّق بالقيد أيضاً، والأمر بصلاة المغرب ليس أمراً بإيجاد المغرب حتّى يكون أمراً بما ليس بالاختيار، وصلاة المغرب في موطنها تحت الاختيار سواء أُمر بها قبل المغرب أو بعده.

نعم، لا يمكن الأمر بمقيّدٍ لاتصير قيوده موجودةً في ظرفه، ولا تكون تحت اختيار العبد، وأمّا إذا كانت موجودةً في ظرف الإتيان، أو كانت تحت اختياره، فالأمر بالمقيّد ممكن، والواجب مطلق لا مشروط.

هذا، ولا نطيل هذا البحث؛ لانّ الإطالة بلا طائل بعد ما مرّ من إمكان الواجب المشروط وعدم وجود أيّ ملزم بالالتزام بالواجب المعلّق، وبعد ما بنينا عليه في مقام الإثبات بالنّسبة إلى ظهور الدّليل.

نعم، إنكار إمكان الواجب المعلّق غير ممكن، فمع وجود دليل على أنّ الجعل بنحو المعلّق نأخذ به ومع عدم الدّليل، فالأمر كما ذكرناه مفصّلاً.

وقد أفادوا[2] ثمرة للواجب التعليقي وهي لزوم المقدّمات قبل وقت الواجب، وعدمُ جواز تفويت المقدّمات حينئذٍ؛ لفعليّة الوجوب بناء عليه، بخلاف ما لو قلنا بالوجوب المشروط، فلا يلزم المقدّمات قبل حصول الشرط، و يجوز تفويتها؛ فإنّ الوجوب المتأخّر لايكون فعلياً قبل ظرفه وحصول شرطه، فلا تجب مقدّماته في هذا الحال.

---

[1] . فوائد الأصول، ج ١، ص ١٠١.

[2] . المصدر، ص ١٠٥.

وقد أشكل على ذلك السيّدُ الأُستاد الخوئي﷿ بأنّ الوجوب في الواجب المشروط وإن لم يكن فعلياً قبل شرطه، إلّا أنّه لا يجوز تفويت مقدّماته حينئذٍ، بل يجب تحصيل ذلك مع عدم إمكان تحصيله بعد حصول الشرط؛ لقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه بنظر العقل، فمع تفويت المقدّمة قبل ظرف الواجب، فالتكليف وإن كان ساقطاً بالعجز إلّا أنّ ملاك الواجب باقٍ على حاله، وتعجيز المكلّف نفسَه عن امتثاله ـ ولو قبل ظرف فعليّة وجوبه ـ وتفويت الملاك الملزم في ظرفه قبيح عقلاً، وموجب لاستحقاق العقوبة بترك الواجب.[١]

ويرد عليه **أوّلاً:** أنّ ما أفاده هنا منافٍ لما أفاده سابقاً من عدم إحراز الملاك مع سقوط التكليف. فعلى ذلك كيف يمكن إحراز أنّ عدم تحصيل المقدّمة أو تفويتها قبل ظرف الواجب تفويت للملاك الملزم؟!

وثانياً: وظيفة العبد امتثال أوامر المولى، وأمّا تحصيل الملاكات مع عدم الأمر، فوجوبه غير معلوم، والعقل لايحكم بذلك، وقبحُ تفويت الملاك بدون الأمر بحيث يستحقّ المفوّت العقابَ على مخالفة تحصيل الملاك عهدتهُ على مدّعيه.

نعم، هذا على مبنى أخذ القدرة في المتعلّق كذلك؛ فإنّ المفروض سقوط الأمر في ظرفه، والقول بأنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار عقاباً لاخطاباً أجنبيّ عمّا نحن فيه؛ فإنّه قبل ظرف الوجوب لا فعليّة له، حتّى يترتّب عليه عقاب، والإتيان بأمر موجبٍ لعدم توجّه الأمر إليه لامانع منه.

وبالجملة، أنّ ترتّب العقاب على الامتناع بالاختيار إنّما هو في مورد إسقاط التكليف رفعاً لادفعاً؛ لعدم الموضوع للعقاب حينئذٍ لا قبل الظرف؛ لعدم الفعليّة، ولابعد الظرف؛ لدفع التكليف أي عدم توجّه التكليف إلى المكلّف.

---

[١] . المحاضرات، ج ٢، ص ٣٥٩.

وأمّا على مبنى أخذ القدرة في مرحلة التنجّز، فيمكن أن يقال بأنّه حيث إنّ التكليف في ظرفه متوجّه إلى المكلّف، فمخالفته موجبة للعقاب إلّا أن يكون معذوراً في المخالفة، والعبدُ غير الممتثل للتكليف لتفويته المقدّمات ـ ولو قبل الظرف ـ لايكون معذوراً في مخالفة التكليف، فإهراق الماء قبل الوقت، مع انحصار الماء به لايجوز، بل يجب الوضوء قبل الوقت إذا لم يجد الماء بعد الوقت ولو لم نقل بالواجب المعلّق، بل قلنا بالمشروط. وتحقيق الأمر موكول إلى الفقه.

الواجب النفسي والغيري

ومن التقسيمات الّتي ذكروها للواجب أنّه إمّا نفسي أو غيري، وقد عرّفوهما بما حاصله: أنّ الواجب النفسي ما تعلّق به الوجوب والبعث لذاته وبما هو هو، والغيريَّ ما تعلّق به البعث لا بجهة ذاته، بل بجهة التوصّل به إلى واجبٍ آخَرَ كالواجبات المقدّميّة.[1]

واستُشكل على التعريفين[2] بما ملخّصه: أنّ الواجباتِ النفسيّةَ على قسمين:

قسم منها ما هو المحبوب ذاتاً، وصار حبّه الذّاتي داعياً إلى البعث نحوَه كوجوب المعرفة مثلاً.

وقسم منها ما لا تكون محبوبة بذاتها، بل من جهة ترتّب فوائدَ عليها، بها صارت واجبةً مثل الصّلاة والصّوم، بل وغالبِ الواجبات الشرعيّة المبعوث إليها؛ لما فيها من الخواصّ والآثار.

أمّا القسم الأوّل، فهو ما ينطبق عليه تعريف النفسي بلا إشكال.

---

[1] كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٧١.

[2] المصدر.

وأمّا القسم الثاني، فهو لا ينطبق عليه، بل ينطبق عليه تعريف الغيري؛ فإنّه لو لم يكن حصول فوائدها لازماً، لما كان داعياً إلى إيجابها؛ فإنّ ما هو المحبوب والمقصود ذاتاً البعثُ نحوَ المحصِّلات وإن كان يتأخّر في الوجود عن جميعها، ولكنّه لابدّ وأن يتقدّم في سلسلة الإرادة عن جميع الإرادات المتعلّقة بمحصِّلاتها، فالحبّ والإرادة يتعلّقان أوّلاً بمحبوب ذاتي، فيتولّد منهما إرادة البعث نحوَه وهكذا إلى آخر سلسلة المحصّلات، فإيجابها والبعث نحوها إنّما هو للتوصّل بها إلى فوائدها اللازمة، فانطبق عليها تعريف الغيري.

وقد أجاب في «الكفاية»[1] بما لا يخلو عن الإشكال، فلاحظ.

والتحقيق في الفرق بين الواجب النفسي والغيري أن يقال: إنّ المولى قد يلاحظ الفعل بحدوده وأطرافه، فيرى أنّه محبوب إمّا بذاته، أو من جهة ترتّب الفوائد الّتي تترتّب عليه، ثمّ يشتاق من أجل ذلك إلى حصوله من العبد، فيتوجّه نظره إلى بعث العبد نحوَه، ويلاحظ أنّ البعث نحوه مفيد، والمانعَ عنه مفقود، فيحصل من ذلك الإرادةُ إلى بعث العبد نحو الفعل، فيأمره به حقيقة، فهذا الواجب يسمّى بالواجب النفسي، فالواجب النفسي عبارة عمّا توجّه إليه نظر المولى، ولاحظه بحدوده وأطرافه، ثمّ بعث العبد نحوه ببعث مستقلّ.

وأمّا الواجب الغيري بناءً على ثبوته، فهو عبارة عمّا لم يتوجّه إليه بما هو بعث مستقلّ، بل المولى لمّا توجّه نظره البعثي إلى ذلك الغير، ورأى أنّ حصوله من العبد يتوقّف على أمر، صار هذا سبباً لتعلّق بعث إلى هذا الواجب الغيري بما هو طريق إلى الغير، وموجب للتمكّن من امتثاله، فالبعث نحو المقدّمة بعث ظلّي يكون كلا بعثٍ بنظر، وتأكيداً للبعث المتوجّه إلى الغير بنظرٍ آخَرَ.

---

[1] ١. المصدر، ص ١٧٢.

وبعبارة أُخرى: البعث نحو الشيء بما هو طريق بعثٌ نحوَ ذي الطريق حقيقة، بحيث لايكون نفس الطريق مبعوثاً إليه بنظر العقلاء، بل المبعوث إليه، المطلوبُ وجوده أمر واحد وهو ذو الطريق الواجب بالوجوب النفسي، وهذا من غير فرق بين أن يؤدّى بخطاب مستقلّ، أو لا.

هذا، وبالدّقّة فيما ذكرناه من الفرق تقدر على الجواب عن الاستشكال على التعريفين، ولا يُحتاج إلى إطالة الكلام.

ثمّ إذا شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيريّ، فالظاهر هو الأوّل: لأنّ الصّيغ الإنشائيّة وما هو بمفادها إنّما هي للبعث إلى متعلّقاتها، والغيري ـ كما عرفت ـ ليس ببعث في الحقيقة، فيحمل الكلام على ظاهرها وهو البعث الحقيقي نحو ما تعلّق به.

وفي الكفاية[1] حمله عليه بوجهين: الانصراف، والإطلاق.

وفي الأوّل: أنّه إن كان مراده ماذكرناه، فهو صحيح، وإن كان مراده أنّ البعث الغيري بعث حقيقةً مثل النفسي، ومع ذلك تنصرف الصيغ إلى النفسيّة، فهو ممنوع.

وفي الثاني: أنّا لو سلّمنا أنّ البعث في الواجب الغيري أيضاً بعث حقيقةً، كما هو مفاد كلامه، فهو بعث مطلق لابعث مقيّد بكون غيره واجباً، فإنّ وجوب علّة الوجود هو الوجوب الغيري.

ولنا أن نقول: الواجب الّذي شكّ في أنّه نفسي أو غيريّ على نحوين:

أحدهما: أن يكون هناك واجب نفسي في زمان خاصّ، أو مكان خاصّ، أو حالة مخصوصة، ويكونَ واجب آخَرُ نشكّ في أنّه نفسي أو غيري، بمعنى أنّه ثابت مطلقاً، أو ثابت في ظرف ثبوت الواجب الأوّل، فمرجع الشكّ في نفسيّته وغيريّته إلى الشكّ في أنّه هل يكون ثابتاً في جميع الحالات والأزمنة، أو يكون ثابتاً في

---

[1] . المصدر، ص ١٧٣.

بعض الأحوال أعني حين وجوب الواجب الأوّل، كما هو مقتضى ارتباطه به؟ ففي هذه الصورة يمكن القول بأنّ إطلاق الوجوب وعدم تقيّده بزمان خاصّ، أو مكان خاصّ يقتضي ثبوته في جميع الأزمنة والحالات، و لازم هذا الإطلاق كونه نفسياً؛ إذ لو كان غيرياً، لكان مشروطاً بكلّ ما اشترط في الواجب الأوّل.

ثانيهما: أن يكون هناك واجب نفسي غير مشروط بحالة مخصوصة، بل كان ثابتاً في جميع الأحوال، وفي كلّ الأزمنة، وكان واجب آخَرُ شكّ في أنّه نفسي أو غيري مرتبط بالأوّل، ففي هذه الصّورة لامجرى للإطلاق، حتّى يقال بدلالته على النفسيّة؛ فإنّه لابدّ من الإتيان به كان نفسياً أو غيرياً، والإطلاق لا يثبت كيفيّة وجوب ما لابدّ من الإتيان به على كلّ حال.

ومن ذلك يعلم أنّه مع صرف النظر عن الإطلاق ووصول النّوبة إلى الأصل العملي، فلابدّ من الفرق بين الصّورتين، ففي الصّورة الأُولى الأصل البراءة، ولايجري الأصل في الصّورة الثانية.

والوجه في كلتيهما ظاهر، وذكروا[1] في المقام أمثلة وصوراً في المفصّلات، فراجع.

---

[1] . لاحظ: المحاضرات، ج ٢، ص ٣٩٥.

تأسيس الأصل في المسألة

إنّ نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته ممّا لاتجري فيه الأُصول؛ لعدم كونها حكماً شرعياً، حتّى تجري فيها البراءة، وعدمِ وجود حالة سابقة معلومة لوجودها أو عدمها، حتّى يجري فيها الاستصحاب.

وأمّا نفس وجوب المقدّمة، فقد يتوهّم جريان الاستصحاب فيه من جهة أنّ المقدّمة قبل وجوب ذيها لم تكن واجبة، وبعده يشكّ في وجوبها، فينتفي الوجوب باستصحاب العدم.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ممنوع لا لما أفاده السيّد الأُستاد الخوئيّ من المعارضة مع استصحاب عدم الجعل؛ فإنّه بالنّسبة إلى مقام الجعل لا أثر له، وبالنسبة إلى المجعول مثبت، وفصّلناه في محلّه، مضافاً إلى أنّه في المقام كلاالاستصحابين في العدم، ولا معارضة بينهما، بل لأنّ الشكّ في بقاء الحكم ناشٍ من الشكّ في قيديّة شيء في الموضوع، ومعه لا يجري الاستصحاب، والتفصيل بين الحال والمقوّم لايرجع إلى محصّل؛ لأنّ كلّ قيد شكّ في اعتباره في الموضوع يشكّ في قيديّته وكونه مقوّماً بل لو اعتبر القيد، فهو مقوّم، وإلّا فلا يعتبر. وتمام الكلام في محلّه ـ أنّ جريان الاستصحاب كسائر الأُصول

العمليّة يتوقّف على ترتّب أثر عمليّ عليه؛ فإنّها أُصول وضعت لتعيين وظيفة الشاكّ فيما يتعلّق بعمله، ومفاد أدلّتها وجوب البناء عملاً على وفقها. و وجوب المقدّمة أولاً وجوبها ممّا لا يترتّب عليه أثر عملي؛ إذ العقل يحكم بلزوم إتيان المقدّمة، ولو علم عدم وجوبها شرعاً. فالوجوب فيها لايثبت تكليفاً زائداً، حتّى ينفى بالأصل.

فإن قلت: الملاك في جريان الاستصحاب هو كون المستصحب بنفسه أثراً شرعياً، أو كونُه ذا أثر شرعي، وما نحن فيه من قبيل الأوّل؛ فإنّ وجوب المقدّمة بنفسه أثر شرعي؛ لكونه حكماً من الأحكام الشرعيّة، فيجري فيه الاستصحاب وإن لم يترتّب على هذا الأثر الشرعي أثر آخَرُ.

قلت: هذا ممنوع؛ لما عرفت من أنّ المجعول في باب الأُصول وجوب العمل على مؤدّياتها والجَري على وفقها، وتعيينُ الوظيفة فيما لا يتعلّق بالعمل أمر لغو لايصدر من الشارع، فصِرف كون المستصحب حكماً من الأحكام الشرعيّة لا يكفي في جريان الاستصحاب ما لم يترتّب على جريانه أثر عمليّ.

إذا عرفت المقدّمات، فلنرجع إلى أصل المسألة، فنقول: ليس النزاع في المسألة في وجوب المقدّمة عقلاً بمعنى اللابدّيّة العقليّة كما ذكرنا سابقاً، بل النزاع في المسألة في الوجوب الشرعي، بمعنى أنّ المولى إذا أمر بشيء له مقدّمات لو التفت إليها وإلى المقدّميّة هل يأمر بكلّ واحدة من مقدّماته بحيث يكون كلّها مطلوبة وواجبة شرعاً، أو لا؟

ثمّ إنّ الأقوال في المسألة كثيرة. فالمشهور بين المتأخّرين هو الوجوب مطلقاً، وقال بعضهم بعدم الوجوب مطلقاً وهو نادر. وفصّل بعضهم بين السبب وغيره، فقال بالوجوب في الأوّل، وآخرون بين الشرط الشرعي وغيره، فقال بالوجوب في الأوّل.

وليعلم أنّ الشّهرة في هذه المسألة لا تكون حجّة، حتّى لو كانت قدمائيّةً، فكيف بأنّها بين المتأخّرين، مع أنّ كلاًّ من التفصيلين الأخيرين لعلّه نشأ من شبهة عارضة للقائل به.

أمّا القائل بالتفصيل الأوّل، فلعلّ نظره فيه إلى أنّ الأفعال التوليديّة كحركة المفتاح ـ مثلاً ـ المتولّدة من حركة اليد لمّا لم يكن إيجادها بإرادة مستقلّة متعلّقة بأنفسها، بل كانت توجد بنفس الإرادة المتعلّقة بأسبابها، فلا محالة يجب كون الأسباب مأموراً بها؛ لأنّها الصّادرة من المكلّف بتوسّط الإرادة دون المسبّبات.

وبعبارة أُخرى: وجود المسبّب في الأفعال التوليديّة وإن كان مغايراً لوجود السّبب، بل الإيجاد أيضاً متعدّد بعدد الوجودات؛ لأنّ الإيجاد عين الوجود حقيقة، ولكن لمّا كان صدور جميع تلك الوجودات من المكلّف بإرادة واحدة متعلّقة بالسبب، فلا محالة يجب تعلّق الأمر بالسّبب؛ لأنّه المقدور للمكلّف والصّادرُ منه بتوسّط الإرادة، حتّى أنّ الأمر لو كان بحسب ظاهر الدّليل متعلّقاً بالمسبّب، فهو بحسب الحقيقة أمر بالسبب.

وفي هذا البيان نظر، أمّا **أوّلاً**، فلكونه خارجاً عن محلّ النزاع؛ فإنّ النّزاع إنّما هو في أنّ تعلّق الأمر بشيء له مقدّمات هل يوجب تعلّقَ الأمر بمقدّماته، أولا؟ وهذا القائل إنّما يدّعي تعلّق الأمر النّفسي بالسّبب حقيقةً بتوهّم كون المسبّب غير مقدور للمكلّف.

وأمّا ثانياً، فلما هو المعلوم من أنّ المسبّب أيضاً مقدور للمكلّف بواسطة القدرة على سببه؛ إذ المقدور بالواسطة مقدور أيضاً، فالأمر المتعلّق بالمسبّب متعلّق بنفسه حقيقة.

وأمّا التفصيل بين الشروط الشرعيّة وغيرها، فغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه أن يقال: إنّ الشروط الشرعيّة لمّا كانت مقدّميّتها غيرَ معلومة لنا إلّا ببيان الشارع،

فلا محالة يجب عليه بيان ذلك بأن يجعلها قيداً للمأمور به عند تعلّق الأمر به بنحو يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً، ولازم ذلك كون التقيّد جزءاً للمأموربه، وواجباً بالوجوب النّفسي.

ثمّ إنّه من الواضحات أنّ الأمر لا يتعلّق بمفهوم التقيّد، بل المطلوب إنّما هو وجوده، وليس التقيّد موجوداً مستقلّاً بحياله في قبال وجود القيد، بل يكون موجوداً بعين وجود القيد، فلازم هذا المبنى كون القيد واجباً بالوجوب الضمني الانبساطي، وإلّا يلزم تعلّق الأمر بالمطلق دون قيده.

وفيه **أمّا أوّلاً**، فلأنّ هذا أيضاً يوجب الخروج عن محلّ النزاع؛ إذ الكلام إنّما هو في وجوب المقدّمة بالوجوب الغيري، وهذا التقريب يقتضي كون الشرط الشرعي واجباً بالوجوب النفسي؛ إذ القيد على هذا التقريب واجب من جهة كونه وجوداً للتقيّد الذي هو جزء للمأموربه، والأجزاء مأمور بها بالأمر النفسي الانبساطي لا الأمر الغيري؛ فإنّه يتعلّق بالمقدّمات الخارجة عن المأمور به.

وأمّا ثانياً، فلإمكان إرجاع الشروط الشرعيّة أيضاً إلى الشروط العقليّة، بأن يقال: إنّ المأمور به كالصّلاة ـ مثلاً ـ عنوان بسيط ينطبق على مجموع الأفعال الخارجيّة من التكبير إلى التسليم، ولكن يكون انطباق هذا العنوان على هذه الأفعال بحسب الواقع مشروطاً بالطّهارة ونحوها من الشروط، فهي شروط واقعيّة للمأمور به، غاية الأمر أنّ الشارع قدكشف عنها من دون احتياج إلى تعلّق الأمر بها.

خاتمة: استُدلّ لوجوب المقدّمة بأدلّة كثيرة، وقد صار وجوبها من المسلّمات بين المتأخّرين. ومن جملة الأدلّة الدّليلُ المشهور الذي نقلوه عن أبي الحسن البصري[1] وهو كالأصل لأكثرها.

---

[1] . كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٠١.

قال: إنّه لو لم تجب المقدّمة، لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه، لزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

وهذا الدّليل في صورة قياسين: أحدهما: اقتراني شرطيّ، والآخر: استثنائي.

أمّا الأوّل: فصورته هكذا: «لو لم تجب المقدّمة، لجاز تركها، وحين جاز تركها، لزم أحد المحذورين: إمّا التكليف بما لا يطاق، أو خروج الواجب عن كونه واجباً» ينتج «لو لم تجب المقدّمة، لزم أحد المحذورين من التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب عن كونه واجباً» فقوله: «حينئذٍ» بمنزلة تكرار الأوسط أعني ما هو جزاء للشرطيّة الأُولى.

وأمّا الثاني: أعني القياس الاستثنائي فبأن نجعل النتيجة الّتي هي أيضاً قضيّة شرطيّة جزءاً أوّلاً، ونجعل جزءه الثاني قضيّة حمليّة مشتملة على رفع التالي ليُنتج رفع المقدّم، وصورته أن يقال: «لو لم تجب المقدّمة، حصل أحد الشيئين من التكليف بما لايطاق، أو خروجُ الواجب المطلق عن إطلاقه المساوق لاجتماع النقيضين، لكنّ التكليف بما لا يطاق، وخروجَ الواجب المطلق عن إطلاقه باطلان» ينتج «أنّ عدم وجوب المقدّمة أيضاً باطل، فيثبت وجوبه» هذا غاية تقريب الاستدلال.

وفيه: أنّ المراد من «حينئذٍ» إن كان «حين إذ جاز تركها» فالأوسط وإن تكرّر لكنّ الملازمة في الشرطيّة الثانية الّتي هي كبرى القياس، ممنوعة؛ إذ جواز ترك المقدّمة شرعاً لا يستلزم تركها، حتّى يلزم أحد المحذورين، بل هي باقية على وجوبه العقلي بمعنى اللابدّيّة الّتي يحكم بها العقل. وإن كان المراد من قوله: «حينئذٍ» حين «إذ ترك» فالشرطيّة الثانية وإن سلّم صحّتها ولكنّ الأوسط لم يتكرّر.

واستدلّ أيضاً لوجوب المقدّمة بأنّا نرى في بعض الموارد أمرَ بعض الموالي، كقول المولى لعبده: «ادخل السّوق واشتر اللّحم» فيستفاد من ذلك أنّ جميع

المقدّمات في جميع الواجبات مأمور بها ولو تبعاً.[١]

بيان ذلك: أنّ الأمر المتعلّق بالمقدّمة في هذا المثال أمر وبعث حقيقةً مثل الأمر المتعلّق بذيها من غير فرق بينهما من حيث البعث، ولا ملاك لهذا الأمر المتعلّق بالمقدّمة إلّا مقدّميّتُها لذيها الواجبِ، ووقوعُها في طريقه من دون أن يكون له ملاك آخَرُ، فيستفاد من ذلك أنّ المقدّميّة للواجب من الملاكات المقتضية للأمر والإيجاب، ومن العلل الموجبة لهما. ونتيجة ذلك وجوب كلّ ما وجد فيه هذا الملاك، ولو بالوجوب التبعي، بمعنى أنّ المولى لو التفت إليه أراده وانقدح في نفسه إرادة البعث نحوه.

وفيه: أنّ الأمر المتعلّق بدخول السّوق في هذا المثال ـ مثلاً ـ ليس متعلّقاً بدخول السوق في الحقيقة بأن يكون المبعوث إليه في قبال اشتراء اللّحم، بل هو أيضاً أمر باشتراء اللّحم.

بيان ذلك: أنّ دخول السوق بما هو طريق إلى اشتراء اللّحم مأمور به ومبعوث إليه لا بما هو هو، فهذا البعث في الحقيقة تأكيد للبعث إلى اشتراء اللّحم، وليس بعثاً مستقلّاً في قباله؛ بداهةَ أنّ المبعوث إليه عند العقلاء في قول المولى: «ادخل السّوق واشتر اللّحم» شيء واحد ـ وهو اشتراء اللّحم ـ لا شيئان.

فما في الكفاية من التمسّك بالوجدان حيث إنّه أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب، ويقول مولوياً: «ادخل السّوق واشتر اللّحم» ويؤيّد الوجدانَ، بل يكون من أوضح البرهان، وجودُ الأوامر الغيريّة في الشرعيّات والعرفيّات؛ لوضوح أنّه لايكاد يتعلّق بمقدّمةٍ أمرٌ غيريّ إلّا إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها ـ لا

---

[١] المصدر، ص ٢٠٠.

يمكن المساعدة عليه؛ لما مرّ من أنّ الأمر في مثل «ادخل» تأكيد لوجوب ذي المقدّمة، والآمر ليس في مقام بيان أمرين، و لايريد إلّا بيان أمر واحد وهو اشتراء اللّحم.

ونضيف إلى ذلك أنّ اللّابدّيّة العقليّة الثابتة في المقام تُسقط ظهور الأمر بالمقدّمة عن المولويّة، ولا يستفاد منه إلّا الإرشاد إلى الحكم العقليّ المذكور، وفي الأوامر الغيريّة الموجودة في الشرعيّات والعرفيّات لو لم يكن فيها ملاك إلّا الغيريّة أيضاً لايستفاد منها غير الإرشاديّة.

وهنا تفصيلات و استدلالات مذكورة في المفصّلات، وعمدة الاستدلالات ما ذكرناه ولا حاجة إلى التطويل، والصّحيح أنّه لايمكن الالتزام بوجود أمر شرعي في المقدّمات بملاك مقدّميّتها.

نعم، يمكن أن يكون في مقدّمةٍ ملاكٌ مستدع لحكم نفسي ولو في حال مقدّميّته، وهذا أمر آخَرُ ويمكن أن تكون الطّهارات الثلاث من هذا القبيل؛ فإنّ عباديّة الطهارات لاتكون بأمرها الغيري؛ فإنّ الأمر الغيري ـ لو قلنا به ـ متوجّه إلى المقدّمة، وملاك ذلك ليس إلّا المقدّميّةَ والتوقّف، وهذا ليس ملاكاً للعبادة، والأمر الناشئ عن مثل هذا الملاك توصّلي لايوجب العباديّة، بل عباديّتها لاتكون إلّا بأمرها النفسي ـ لو كان ـ أو نفسِ الأمر المتعلّق بذي المقدّمة، وإلّا فالأمر الغيري ـ لو كان ولم نقل بأنّه إرشادي ـ لا يوجب العباديّة.

المقدّمة الموصلة

قال بعض المشايخ‏‏‏ﷺ: «إنّه لاشكّ في أنّ الإيصال لايمكن اعتباره في المقدّميّة، وإلّا لزم الدّور؛ فإنّ الإيصال في رتبة ذي المقدّمة، فيكون متأخّراً عن المقدّمة رتبةً، والمفروض أنّه قيد للمقدّميّة، فيكون متقدّماً على المقدّمة رتبةً، وهذا دور واضح.

وهكذا لاشكّ في كون وجوب المقدّمة غير مشروط بالإيصال؛ فإنّ وجوب المقدّمة ظلّي تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً.

نعم، مقدّميّة المقدّمة في حال الإيصال إلى ذي المقدّمة، ووجوبُها في هذا الحال من دون تقييد واشتراط لامانع منهما أصلاً، بل الذي يشهد به الوجدان الحاكم في أمثال المقام ذلك، فأيّ معنى لكون الذّهاب إلى السوق مع عدم اشتراء اللّحم مقدّمةً للاشتراء، أو متّصفاً بصفة الوجوب المقدّمي؟ وهذا واضح جدّاً.

نعم، إنّما يرى الوجدان مقدّميّة الذّهاب للاشتراء إذا حصل الشراء كما أنّ حكم الوجدان بالوجوب المقدّمي ـ لو كان ـ فإنّما هو في هذا الحال.

نعم، قيد الإيصال غير دخيل فيهما ويلزم منه المحال، وأمّا اتّصاف ذات المقدّمة بالمقدّميّة، ووجوبُها في حال الإيصال دون غير هذا الحال لايُرى فيهما أيّ مانع من الدّور وغيره، بل الوجدان شاهد عليه، ولو كان هناك برهان، فإنّما هو صوري؛ فإنّ

البرهان يُطرح بالوجدان».[١]

أقول: يمكن دفع الدّور ـ لو التزمنا بقيديّة الإيصال ـ بأن يقال: معلوم أنّ ذا المقدّمة موقوف على مقدّمتها، لكن هذا التوقّف إنّما هو في مرحلة ذات المقدّمة، ولا يتوقّف ذات المقدّمة على وجود ذي المقدّمة، وإيصالِ المقدَّمة إلى ذيها، ولايقول به أحد، بل ما يقال: إنّما هو توقّف اتّصاف المقدّمة بالمقدّميّة على تحقّق ذي المقدّمة، فما يتوقّف على المقدّمة يتوقّف على ذاتها، وما يتوقّف على ذي المقدّمة اتّصافُها بالمقدّميّة، فأين الدّور؟ فوجود المعلول متوقّف على وجود العلّة، ولايتوقّف على اتّصافها بالعلّيّة، والاتّصاف موقوف على المعلول، فلا دور.

نعم، لايمكن الالتزام بالوجوب المشروط بالإيصال بالنّسبة إلى المقدّمة؛ للزوم تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها، ولكنّ القول باتّصاف المقدّمة بالوجوب حالَ الإيصال دون غيره بلا مانع، بل وجداني واضح، فلا إشكال في المقدّمة الموصلة بل لابدّ من الالتزام بها؛ قضيَّةً للوجدان الحاكم في المقام وأمثاله.

وقد صرّح شيخنا أبو المجدﷺ بذلك بقوله: «وأمّا اعتبار لحاظ الإيصال في وقوعها على صفة الوجوب من غير أن يكون قيداً فيها، فهو الحقّ الذي لامعدل عنه، ولا مناص إلى الذهاب إليه».[٢]

وقال في موضع آخَرَ في الوقاية في هذا البحث:

عهدي بمجلسٍ حافل اجتمعتُ فيه بخدمة الشيخ الأُستاد صاحب الكفاية (طاب‌ثراه) وأنا إذ غلام قد بَقَل خدّي أو كاد، فجرى حديث هذه المسألة، وكان من أشدّ المنكرين للمقدّمة الموصلة، وبعد بحث طويل أوردت عليه أمثال هذه الأمثلة: فلم يكن جوابه إلّا قولَه: «إنّ معك الوجدانَ، ومعي البرهانَ» فقلت: إنّ

---

[١] . وقاية الأذهان، ص ٢٥٦.

[٢] . المصدر، ص ٢٦٠.

أقصى مدارج العلم أن تنتهي مسائله إلى الوجدان، فإذا سلّمته وعجزت عن الجواب ـ ولا أعجز إن شاء الله ـ فليس البرهان إلّا شبهةً في مقابلة البداهة، فسكتﷺ و لم ينسب ببنت شفة، واشتهر بين أهل النظر أمرُ هذه المناظرة.[1]

انتهى.

وماذكرناه من الأمثلة كثير مذكور في الوقاية نتعرّض لمثالين منها بعين عبارته: قالﷺ:

ألا ترى أنّ الآمر إذا أمر عبده بطلب غريم له في بلد بعيد، وبذل له نفقة كثيرة لسفره، وأركبه أعزَّ خيله فسافر العبد، ولم يطلب الغريم يصحّ له مؤاخذته قائلاً: إذا كنت عاصياً بترك الطلب، فلماذا أتلفت مالي وأتعبت فرسي، وتركت الواجب من سائر خدمتي؟

وكذا لو كان الآمر قد نزل بعينه الماءُ، وكان له عبد كحّال، فأمره بإخراج الماء من عينه، فخرق طبقات بصره وغادره، يقاسى أمضَّ الأوجاع على فراشه، ثمّ عصى ولم يُخرج ماء عينه، فهل يشكّ المنصف ـ الذي لم يفسد وجدانه بمزاولة الشبهات ـ أنّ للآمر أن يعاقبه على ما أورد عليه من الحرج والألم في أعزّ أعضائه قائلاً: إذا لم تمتثل أمري، فلماذا خرقت بصري، وأطلت ألمي وسهري، ورميتني بالمُقعد المُقيم، وتركتني أتململ على الفراش تململَ السليم؟ فهل ترى للعبد أن يدفع عن نفسه العقوبة، بل يطلب منه ـ كما هو مذهب جماعة ـ على فعليّة المثوبة قائلاً: إنّي قد أدّيت الواجب وفعلت ما فعلت بإرادتك وأمرك، فهب أنّ لي معصيةً واحدة، فلي عليك ضروب من الإحسان حيث أخرجت مطلوبك الممتنع من عدّة جهات إلى الإمكان؟.[2]

---

١ و ٢. المصدر، ص ٢٦٢.

انتهى.

وإن أمكن المناقشة في المثال من بعض الجهات ولكن ليس من دأب المحصّلين المناقشةُ فيه، والغرض من بيان ذلك، التوجُّه إلى أنّ المسألة وجدانيّة تُشبه البديهيّات، ولذا قال في الفصول:

> لايأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أُريد الحجّ وأُريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الواجب دون ما لا يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً، أو على تقدير التوصّل به إليه.[1]

انتهى المقصود من كلامه.

وهذا بناء على الالتزام بوجوب المقدّمة شرعاً، وإلّا فعلى ما مرّ من أنّ الحكم من دون جعل وإنشاء من الشارع لايكون شرعياً، ولا دليل هنا على كشف حكم من الشارع متوجّهٍ إلى المقدّمة ـ فالمقدّمة غير واجبة في الموصلة فضلاً عن غيرها.

نعم، فيما صرّح به الشارع يمكن البحث عنه، ولكنّ الحكم من ذلك تابع لدلالة دليله، ومع عدم دلالة الدليل إلّا على لزوم المقدّمة، فالمسألة تُصبح كما مرّ. هذا هو القول المختار، ونشير إلى بعض أدلّة الطّرفين.

قال في الكفاية:

> وأمّا عدم اعتبار ترتّب ذي المقدّمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب، فلأنّه لايكاد يعتبر في الواجب إلّا ماله دخل في غرضه الدّاعي إلى إيجابه، والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدّمة إلّا حصولَ ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة؛ ضرورةَ أنّه لا يكاد يكون الغرض إلّا ما يترتّب عليه من فائدته

---

[1] . الفصول الغرويّة، ص ٦٩.

> وأثره، ولا يترتّب على المقدّمة إلّا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب، ومالايترتّب عليه أصلاً، وأنّه لا محالة يترتّب عليهما، كما لا يخفى.
>
> وأمّا ترتّب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرضَ الدّاعي إلى إيجابها، والباعثَ على طلبها؛ فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات؛ فإنّ الواجب ـ إلّا ما قلّ ـ في الشرعيّات والعرفيات فعل اختياري، يختار المكلّف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته، وأُخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كلّ واحدة من مقدّماته، مع عدم ترتّبه على تمامها، فضلاً عن كلّ واحدة منها؟![1]

إلى آخر ما ذكره ﵀.

والجواب عن ذلك أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة ليس هو حصولَ التمكّن من امتثال الواجب النفسي؛ فإنّ ذلك حاصل حتّى في صورة عدم الإتيان بالمقدّمة؛ فإنّ التمكّن من الإتيان بالمقدّمة يكفي في القدرة على امتثال الواجب النفسي بلا حاجة إلى إتيان نفس المقدّمة؛ ولو كان التمكّن من الواجب متوقّفاً على الإتيان بالمقدّمة، لجاز تفويت الواجب بترك مقدّمته؛ فإنّ القدرة ليست بواجبة التحصيل، بل الغرض من إيجاب المقدّمة إيصالها إلى الواجب، بمعنى أنّ المولى يوجب كلّ ما يقع في سلسلة علل الواجب النّفسي دون ما لا يقع في سلسلتها.

فظهر أنّ المراد بالموصِل هو كلّ ما وقع في سلسلة علل وجود الشيء وينتهي إليه، وذلك هو الذي يتّصف بالوجوب، وما خرج عن تلك السلسلة، فلا يتّصف بالوجوب بلا فرق بين الأسباب التوليديّة وغيرها، فلا مجال لما ذكره أنّ إيجاب خصوص المقدّمة الموصلة يستلزم الأخذ بمقالة صاحب المعالم ﵀ من إيجاب

---

[1] كفاية الأُصول، ج ١، ص ١٨٤.

خصوص الأسباب التوليديّة.[١]

وقد استدلّ صاحب الفصول على مبناه، أي المقدّمة الموصلة «بأنّ الحاكم بوجوب المقدّمة إنّما هو العقل، ومن الظاهر أنّه لايدرك إلّا الملازمةَ بين طلب شيء وطلب ما يقع في سلسلة علّة وجود ذلك الشيء في الخارج، وأمّا ما ينفكّ عنه، فالعقل لايدرك الملازمة بينهما.

وأيضاً تجويز العقل بتصريح الآمر بعدم إرادة غير الموصلة، دليل على الوجوب في خصوص الموصلة.

وأيضاً الغرض من إيجاب المقدّمة إنّما هو إيصالها إلى الواجب، وإلّا فلا غرض للمولى في وجود المقدّمة. والوجدان شاهد بأنّه إذا اشتاق إلى شيء فلا يشتاق إلّا إلى المقدّمات الّتي توصله إلى ما تعلّقت إرادته به».[٢] انتهى محصّلاً.

والحقّ معه‎ﷺ، ويظهر ممّا سبق، وناقش صاحب الكفاية‎ﷺ[٣] في ذلك بمناقشات ظهر عدم تماميّتها، ولاحاجة إلى بيانها وردّها، فلاحظ.

وممّا ذكرنا يظهر عدم تماميّة مانسب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري‎ﷺ من اختصاص وجوب المقدّمة بما إذا قُصد بها التوصّل إلى الواجب دون مطلق المقدّمة[٤]، وما نُسب إلى صاحب المعالم‎ﷺ من أنّ الواجب من المقدّمة ما قصد بها التوصّل إلى الواجب[٥]، لا بما في الكفاية من أنّ ملاك وجوب المقدّمة توقّف الواجب النفسي عليها والتمكّن منه[٦]؛ لما مرّ من أنّ مثل هذا الملاك حاصل قبل

---

[١] . معالم الدّين، ص ٦١.

[٢] . الفصول الغروية، ص ٦٩.

[٣] . كفاية الأُصول، ج ١، ص١٨٨.

[٤] . المصدر، ص ١٨١.

[٥] . المحاضرات، ج ٢، ص ٤٠٤.

[٦] . كفاية الأُصول، ج ١، ص١٨٢.

الإتيان بالمقدّمة؛ فإنّ المقدور بالواسطة مقدور، فلا يكون ملاكاً لوجوبها، بل ملاك الوجوب هو الإيصال إلى ذي المقدّمة، وحينئذٍ فمع الإيصال المقدّميّة والوجوبُ حاصلان كان الإيصال مقصوداً، أولا، ومع عدم الإيصال فلا المقدّميّة حاصلة ولا وجوب المقدّمة سواء قُصد التوصّل، أولا.

وتوهّم أنّه مع عدم القصد لا تكون المقدّميّة اختياريّة، فلا يتعلّق البعث بالمقدّمة؛ فإنّ متعلّق البعث لا يكون إلا أمراً مقدوراً[1]، مندفع بأنّ القدرة المعتبرة في إيجاب المقدّمة إنّما هي القدرة على الطبيعي الجامع بين أفراد ما يمكن أن تكون مقدّمة، ويكفي في إيجابها القدرة على إيجاد فرد مّا من تلك الطبيعة، فحيث إنّ الإتيان بالأفراد المقصود بها التوصّل ممكن، فإذا أتى بفرد لابقصد التوصّل، كان مصداقاً للواجب لا محالة.

والحاصل أنّ عدم القدرة على الفرد المأتيّ به لايوجب خروجه عن كونه مصداقاً للمأموربه بعد ما كان المأموربه، أي الطبيعة الجامعة مقدوراً.

وهنا فروع[2] يبحث عنها في المقام موكول إلى الفقه.

---

[1] . المحاضرات، ج٢، ص٤٠٧.

[2] . المصدر، ص ٤١١.

مقدّمة الحرام

الظاهر أنّ ما ذكر في مقدّمة الواجب يأتي بعينه في مقدّمة الحرام، فلو قلنا بالملازمة بين الوجوبين؛ فلابدّ من القول بالملازمة بين الحرمتين، ولو لم نقل بها لانقول بها أيضاً، وأدلّة المسألة هناك أدلّة المسألة هنا، وممّا ذكرنا من البرهان على عدم وجوب مقدّمة الواجب يظهر حال مقدّمة الحرام، وأنّها ليست بحرام.

وقد فصّل صاحب الكفاية ﷺ في مقدّمة الحرام بين التوليديّات وغيرها، فاختار الحرمة في التوليديّات؛ لعدم توسّط الاختيار بينها وبين الفعل، دون غيرها؛ لتوسّطه، فيكون المكلّف متمكّناً من ترك الحرام بعد حصوله، كما كان متمكّناً قبله، فلا ملاك لتعلّق الحرمة بها، وأمّا الاختيار، فلا يمكن أن يتعلّق به التكليف؛ للزوم التّسلسل.[1] انتهى.

وأجاب السيّد الأُستاد المحقّق الإمام ﷺ عمّا ذكره صاحب الكفاية ﷺ. بأنّ النّفس لمّا كانت فاعلة بالآلة في العالم الطبيعي، لا يمكن أن تكون إرادتها بالنّسبة إلى الأفعال الخارجيّة المادّيّة جزأً أخيراً للعلّة، بحيث لا يتوسّط بينها وبين الفعل

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص٢٠٣.

الخارجيّ شيء حتّى من آلاتها، وتكون النّفس خلّاقة بالإرادة، بل هي مؤثّرة في الآلات والعضلات بالقبض والبسط، حتّى تحصل الحركات العضويّة، وترتبطَ بواسطتها بالخارج، وتتحقّقَ الأفعال الخارجيّة؛ مثلاً: إذا أمر المولى بشرب الماء، فالشرب عبارة عن بلع الماء، وإدخاله في الباطن بتوسّط الحلقوم، ولم يحصل هذا العنوان بمجرّد الإرادة، بل تتوسّط بينه وبينها حركات العضلات المربوطة بهذا العمل، وهي أُمور اختياريّة للنفس وتوليديّة للشّرب، فالمتوسّط بينها وبين الشرب والضرب والمشي والقيام وهكذا تحريكات اختياريّة وأفعال إراديّة قابلة لتعلّق التكليف بها، فالمشي ـ مثلاً ـ لا يتحقّق بنفس الإرادة، بحيث تكون هي مبدأ خلّاقاً له بلا توسّط الآلات وحركاتها، وتحريك النفس إيّاها بتوسّط القوى المنبثّة الّتي تحت اختيارها. نعم، لا يتوسّط بين الإرادة والمظاهر الأوّليّة للنّفس في عالم الطّبيعة متوسّط، وما ذكرهﷺ وإن يصحّ بنظر العرف لكنّ المسألة لمّا كانت عقليّة لابدّ فيها من الدقّة وتحصيلِ المقدّمات والمتوسّطات بين الإرادة والأفعال، فالتفصيل الذي ذكره غير مرضيّ.[1]

أقول: ما أفاده من الدّقّة غير مربوط بما أفاده صاحب الكفاية‍ﷺ من التفصيل؛ فإنّه فصّل في حرمة مقدّمات الحرام بين المقدّمات والمتوسّطات الّتي يعبّر عنها بالتّوليديّات، وبين غيرها ممّا لا تسلب الإرادة والاختيار بعدها وهي بعدها كما كانت قبلها، فاختار الحرمة في الأوّل دون الثاني، ولم ينكر فاعليّة النفس بالآلة وتوسّط الآلات والحركات بين الإرادة والأفعال الخارجيّة.

وبعبارة أُخرى: إنّ ما أفاده الأُستاد بمنزلة بيان الصغرى لما أفاده صاحب الكفاية من دون أن يرد فيه أيّ إشكال.

---

[1] . مناهج الوصول، ج ١، ص ٤١٥.

والصّحيح في الجواب عن الكفاية أن يقال: إنّه لو أراد من ذلك لزومَ انتقال الحكم في التوليديّات إلى الأسباب، كما مرّ في وجوب المقدّمات في الأسباب التّوليديّة وعليه صاحب المعالم، فقد مرّ الجواب عنه في مقدّمة الواجب، وقلنا بأنّ المسبّبات التوليديّة اختياريّات باختياريّة أسبابها، ويصحّ تعلّق التكليف بها أيضاً.

ولو أراد من ذلك أنّه يحرم الأسباب في التوليديّات حرمةً مقدّميّة زائدةً على حرمة المسبّبات بخلاف غير التوليديّات؛ فإنّ فيها حرمةً واحدةً، والفارق الفصل بالإرادة في الأخير دون الأوّل، فهذا يحتاج إلى دليل فارقيّة هذا الفصل، ولم يذكر في كلامه، ولانرى ملاكاً للفرق.

والصّحيح ما ذكرنا أوّلَ البحث من أنّه على القول بالملازمة بين الواجبين لابدّ من القول بها في الحرامين، وإلّا ـ كما اخترناه ـ فلا ملازمة بينهما، ولا فرق هنا بين التوليديّات وغيرها كما لافرق بينهما هناك.

ثمّ إنّ السيّد الأُستاد الإمامﷺ نقل كلام شيخه العلّامة الحائريﷺ[1]، ننقله أيضاً؛ لما فيه من أداء الحقّ والاستفادة، قال:

> وممّا ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده شيخنا العلّامة (أعلى الله مقامه) حيث فصّل بين ما هو محرّم بعنوانه من غير تقييده بالاختيار، فتحرم مقدّمته، وبين ما هو مبغوض إذا صدر عن إرادة واختيار، فلا تحرم المقدّمات الخارجيّة؛ لأنّ الإرادة على الثاني تكون من أجزاء العلّة، فلا تتّصف الأجزاء الخارجيّة بالحرمة؛ لعدم صحّة استناد الترك إلّا إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبقُ رتبةً من سائر المقدّمات الخارجيّة؛ لما عرفت من أنّ إرادة الفعل ليست جزأً أخيراً للعلّة، بل الجزء الأخير فعل اختياري للنفس، وهو بمنزلة الفعل التّوليدي.

---

[1] . درر الفوائد، ج ١، ص٩٨.

فإذا حرم الشرب العمدي الإرادي يتوقّف تحقّقه على الشرب والإرادة المتعلّقة به، فإذا أراد الشرب يتحقّق جزء من الموضوع، وجزؤه الآخر يتوقّف على أفعال اختياريّة، منها تحريك عضلات الحلقوم وقبضها، حتّى يتحقّق الازدراد، والجزء الأخير لتحقّق الموضوع هو هذا الفعل الاختياري فتتعيّن الحرمة فيه بعد تحقق سائر المقدّمات المتقدّمة عليه.

وأمّا قضيّة استناد الترك إلى عدم إرادة الفعل، فصحيحه في الأفعال الاختياريّة، لكنّ الكلام في مقدّمات وجود المبغوض، وأنّ الإرادة التشريعيّة إذا تعلّقت بالزجر عنه، فهل تتعلّق إرادة بالزجر عن المقدّمات الخارجيّة، أم لا؟ ومع كون بعض المقدّمات الخارجيّة متوسّطاً بين إرادة الفعل وتحقّقه الخارجي ـ وهو من الأفعال الاختياريّة للنفس ـ فلا محالة علىٰ الملازمة يصير مبغوضاً بعد تحقق سائر المقدّمات.[1]

أقول: وقد ظهر ممّا مرّ أنّه لا دخل مثل هذه التدقيقات فيما هو ملاك المسألة، وهو اتّحاد المسألتين في الدّعوى وأدلّتها، وعلى القول بالملازمة لافرق بينهما مطلقاً، وعلى القول بعدمها ـ كما اخترناه ـ لافرق بينهما أيضاً، فلا حاجة إلى إطالة الكلام.

ومن هنا يعلم أنّ محلّ الكلام جميع المقدّمات لا خصوص الجزء الأخير منها؛ لوجود ملاك البحث في الجميع، وإن أفاد السيّد الأُستاد المحقّق الإمامؒ:

التحقيق هو الثاني؛ لمساعدة الوجدان عليه، ولأنّ الزجر عن الفعل مستلزم للزّجر عمّا يُخرج الفعل من العدم إلى الوجود، لاعن كلّ ما هو دخيل في تحقّقه، لأنّ وجودسائر المقدّمات وعدمها سواء فيبقاء المبغوض على عدمه، والمبغوض هو

---

[1] . المصدر.

> انتقاض العدم بالوجود، وما هو سبب لذلك هو الجزء الأخير في المترتّبات، بمعنى أنّ وجود سائر الأجزاء مع عدم هذا الجزء لايوجب انتقاض العدم، وتحقُّقَ المبغوض، فلا ملاك لمبغوضيّتها، وفي غير المترتّبات يكون المجموع كذلك، وعدمه بعدم جزء منه، وقياس مقدّمات الحرام بالواجب مع الفارق.[١]

انتهى.

أقول: الظاهر عدم وجود الفارق بين البابين، ولعلّ ما أفاده خلط بين ما هو الحقّ في نظره الشريف من عدم سراية الحكم من عنوان متعلّقه إلى عنوانٍ آخَرَ ولو مقدّمته، وبين ما هو محطّ البحث ومحلّ الكلام، ومركز النّزاع في البابين ما لا يتمّ ذوالمقدّمة إلّا به وما هو دخيل في تحقّق ذي المقدّمة كما هو مذكور في الكلمات، والسرّ في ذلك أنّ ملاك القول بالملازمة موجود في الجميع ولو لم نقل بها، وعدم وجود الملاك فهو أيضاً موجود في الجميع، فكما قلنا بأنّه على الملازمة لافرق بين التوليديّات وغيرها في البابين، كذلك نقول: لا فرق بين الجزء الأخير وغيره من المقدّمات؛ فإنّ الملاك فيهما واحد، والمناط فيهما فارد.

أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

اختلفوا في أنّه هل يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، أم لا؟ وقد صارت هذه المسألة معركةً لآراء المتأخّرين، وهذا العنوان بظاهره غير قابل للنزاع؛ إذ يصير محصّل النّزاع أنّه هل يجوز وجود المشروط بدون وجود شرطه؟ وهذا أمر لايبحث فيه عاقل.

والظاهر أنّ المسألة قد انحرفت عن أصلها، وقد كان النزاع في الأصل في أنّ

---

[١] . مناهج الأصول، ج ١، ص ٤١٥ و ٤١٨.

الشيء المستقبل إذا كان حين وجوده فاقداً لشرط الوجوب، فهل يمكن أن يؤمر به قبل وقته مع العلم بكونه في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب؟

وبعبارة أُخرى: هل يجوز أن يأمر المولى بالشيء المستقبل الذي يكون في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب مع علمه بذلك؟ وذلك بأن يأمر به قبل حضور وقت العمل، ثمّ ينسخه عند حضور وقته من جهة فقدان شرط الوجوب، ويدلّك على ذلك أنّ القائلين بالجواز استدلّوا[1] بأمر الله تعالى إبراهيم بذبح ولده مع نسخه قبل العمل.

والقائلون بالجوازهم الأشاعرة، وبالامتناع المعتزلةُ، والمسألة مبتنية على إثبات الكلام النفسيّ وإبطاله. فالأشاعرة لمّا أثبتوا الكلام النفسي وصفةً نفسانيّة في قبال العلم والإرادة والكراهة في الإخبارات، والطلبِ الحقيقي أو الزجر الحقيقي في الإنشاءات، التزموا فيما نحن فيه بالجواز بتوهّم أنّ الشيء المنتفي شرطُ وجوبه وإن لم يمكن تعلّق الإرادة به، ولكنّه لامانع من تعلّق الطلب النّفسي به قبل حضور وقته.

وأمّا المعتزلة، فلمّا لم يفرضوا في النّفس صفة أُخرى وراء العلم والإرادة والكراهة، حتّى تسمّى بالكلام النّفسي، أو الطلب أو الزجر الحقيقيين، فلذلك التزموا فيما نحن فيه بالامتناع، بداهةَ أنّ الإرادة لايمكن أن تتعلّق بما يعلم بانتفاء شرطه في ظرف وجوده.

هذا، وقد أفاد السيّد الأُستاد الخوئي في المقام:

> الظاهر أنّه لاموضوع لهذا البحث أصلاً؛ فإنّه لو أُريد من ذلك الأمرُ الصّوري ـ ومنه الامتحاني الذي صدر لابداعي البعث نحوَ المتعلّق ـ فلا شبهة في جوازه؛ فإنّ الشرط المفقود هو شرط وجود ذلك، والمفروض أنّه غير متعلّق للبعث حقيقة.

---

[1] . معالم الدّين، ص٨٨.

> ولو أُريد من ذلك الأمرُ الحقيقي الذي صدر بداعي البعث، فلو أُريد من الشرط ما هو المعتبر في الجعل الذي لايتحقّق الجعل إلّا مع وجوده كالتّصوّر والتصديق، والعزم والجزم والإرادة مثلاً، فمن المعلوم أنّه لايتحقّق الجعل تكويناً إلّا بعد وجود علّته بجميع أجزائها وشرائطها، ولا أثر للعلم بانتفاء الشرط وعدمه في ذلك.
>
> ولو أُريد من ذلك شرائطُ المجعول والفعليّة، كالاستطاعة المعتبرة في وجوب الحجّ، فلاشبهة في لغويّة هذا الجعل بلا فرق بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة.[1]

ثمّ قال:

> نعم، هنا صورة خاصّة يتصوّر فيها جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، وهي مورد يكون انتفاء الشرط فيه من جهة نفس البعث، كما لو قال المولى لعبده الفاقد للمال: لو ارتكبت العمل القبيح الفلاني، لزم عليك مقدار من المال.
>
> ففي هذا المثال يجوز الأمر[2].

ولا يخفى ما فيه؛ لعدم الفرق بين الصّور فيما هو ملاك البحث. وكيف كان، فلاثمرة مهمّة، بل ولا غير مهمّة لهذا المبحث أبداً، فلا نطيل.

متعلّق الأمر

اختلفوا في أنّ الأوامر تتعلّق بالطبائع، أو بالأفراد؟ ولا يخفى أنّ النزاع ليس لفظياً لغوياً، بل النزاع إنّما هو في متعلّق الحكم، وأنّه عبارة عن الطبائع، أو الأفراد؟ والظاهر أنّ مراد القائلين بتعلّقها بالأفراد أنّ الطبيعة الّتي توجد في الخارج مع جميع

---

[1] . المحاضرات، ج ٤، ص ٥.

[2] . المصدر، ص ٧.

مشخّصاتها تكون مطلوبةً للمولى بحيث تكون الخصوصيّات المفرّدة دخيلةً في متعلّق الطلب، ومرادَ القائلين بتعلّقها بالطبائع أنّ ما هو تمام المتعلّق لغرض المولى وطلبه عبارة عن نفس الطبيعة بحيث لو وضعنا الفرد الذي يوجده المكلّف تحت الدقّة العقليّة وجزّينا الحيثيّة الّتي هي ملاك صدق الطبيعة الواقعة تحت الأمر عن سائر الحيثيّات المجتمعة معها وجوداً، كان المصداق للامتثال تلك الحيثيّةَ دون سائر الحيثيّات، بل كانت هي كالحجر الموضوع في جنب الانسان بحيث لو قدر المكلّف ـ على فرض المحال ـ على إيجاد هذه الحيثيّة منفكّةً عن سائر الحيثيّات المشخّصة والخصوصيّات المفرّدة، كان آتياً بما هو متعلّق طلب المولى، ففي الحقيقة يكون المتعلّق نفسَ الطّبيعة دون الخصوصيّات والمشخّصات.

إذا عرفت هذا، فمراد المتخاصمين إن كان ما ذكرناه، فالحقّ مع الطّائفة الثّانية القائلين بتعلّقها بالطبائع.

بيان ذلك: أنّ المتعلّق للطلب لابدّ من أن يكون أمراً موجوداً لابالوجود الخارجي؛ للزوم طلب الحاصل وهو محال، فلا محالة يكون موجوداً بالوجود الذهني، ولكن لابقيد وجوده في الذهن؛ إذ الطلب إنّما هو بداعي إيجاده في الخارج، والمقيّد بالوجود الذهني يستحيل إيجاده في الخارج، بل المتعلّق للطلب نفس الحقيقة الموجودة في الذهن بحيث يكون الذهن ظرفاً لها لا قيداً، وإذا كان متعلّق الطلب عبارةً عن هذه الطبيعة الموجودة في الذهن بلا تقيّدها به منطبقةً على مصاديقها بلا دخل المشخّصات والخصوصيّات فيها، فلا مجال لأن يقال بكون الخصوصيّات الفرديّة دخيلةً في المطلوب، فما يوجده المكلّف إنّما يقع مصداقاً للامتثال لابجميع خصوصيّاته وتشخّصاته، بل بحيثيّته الّتي تكون ملاكَ كونه منطَبَقاً لعنوان الطّبيعة الواقعة تحت الطلب، وسائرُ الحيثيّات بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الإنسان.

قول المحقّق الخراساني و الجواب عنه

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانيﷺ قال في الكفاية[1] ما حاصله:

إنّ الأمر عبارة عن طلب الوجود، وهذا الوجود مضاف إلى نفس الطبيعة. فالأمر يتعلّق بنفس الطبيعة، ومفاده طلب وجود الطبيعة، فما هو المتعلّق للطلب ليس عبارةً عن نفس الطبيعة، بل هو عبارة عن وجودها، وذلك لما تقرّر في محلّه من أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، ولا تستحقّ في رتبة الذّات لأن يُحمل عليها شيء إلّا ذاتها وذاتيّاتها، فهي في رتبة الذّات وبالنظر إلى ذاتها لاموجودة ولا معدومة، لامطلوبة ولا غير مطلوبة.

وبالجملة، فهي في مرتبة ذاتها لايتعلّق بها الطلب، فلا بدّ فيه من إشراب الوجود الذي هو الموجب لتحقّقها بحيث لولاه لما كان لها أثر وخبر.

ثمّ قال:

ليس مرادنا من تعلّق الطلب بالوجود تعلُّقَه بالوجود الخارجيّ اللازم منه تحصيلُ الحاصل، وليس المراد أيضاً تعلُّقَه بالطبيعة لتوجد بأن يُجعل الوجود غايةً له، بل المراد أنّه قد تعلّق بنفس إيجاد الطّبيعة، والمطلوب هو جعل وجودها بنحو الهليّة البسيطة، هذا بناء على أصالة الوجود.

وأمّا بناء على أصالة الماهيّة، فالمطلوب جعلها من الخارجيّات لاهي من حيث هي؛ لما ذكرنا من أنّها في مرتبة ذاتها لاتستحقّ لأن يحمل عليها شيء إلّا ذاتها وذاتيّاتها، فلا يجوز أن يحمل عليها المطلوبيّة.[1]

انتهى خلاصة كلامهﷺ.

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٢٢.

ونحن نقول: يمكن أن يقال بأنّ متعلّق الطلب عبارة عن نفس الطبيعة من غير احتياج إلى إشراب الوجود فيها؛ إذ المداقّة العقليّة وإن كانت تقتضي تركّب كلّ شيء ممكن من حيثيّتين: إحداهما ما هو نفس حقيقة التّحقّق وهو الوجود. وثانيتهما أمر اعتباري لابشرط من التّحقّق واللّاتحقّق بحيث يحتاج في تحقّقه إلى حيثيّةٍ تقييديّة وهو الماهيّة، ولكنّ الذي يلحظه الطّالب حين طلبه هو نفس الطبيعة، وهي الّتي من حيث هي لاتكون إلّا هي، وطبعاً لاتنطبق إلّا على الموجود، ولكن مرحلة الانطباق مرحلة الامتثال، لامرحلة تعلّق الأمر.

وذكرنا أنّه في مقام الامتثال أيضاً ضمّ سائر الحيثيّات إلى الحيثيّة الّتي هي ملاك صدق الطّبيعة، كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان.

هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟

الأمر بالشيء هل يقتضي النّهي عن ضدّه، أولا؟

قال في الكفاية:

> لمّا كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ إنّما ذهبوا إليه لأجل توهّم مقدّميّة ترك الضّدّ، كان المهمّ صرفَ عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدّميّة وعدمها، فنقول ـ وعلى الله الاتّكال ـ:
>
> إنّ توهّم توقّف الشيء على ترك ضدّه ليس إلّا من جهة المضادّة والمعاندة بين الوجودين، وقضيّتها الممانعة بينهما، ومن الواضحات أنّ عدم المانع من المقدّمات وهو توهّم فاسد، وذلك لأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلّا عدم اجتماعهما في التحقّق، وحيث لامنافاة أصلاً بين أحد العينين وما هونقيض الآخر وبديلُه، بل بينهما كمال الملاءمة كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر.

إلى أن قال﴿﴾:

إن قلت: التمانع بين الضدّين كالنار على المنار، بل كالشمس في رائعة النّهار، وكذا كون عدم المانع ممّا يتوقّف عليه ممّا لا يقبل الإنكار، فليس ماذكر إلّا شبهةً في مقابل البديهة.

قلت: التّمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع ممّا لاريب فيه ولاشبهة تعتريه إلّا أنّه لايقتضي إلّا امتناع الاجتماع وعدم وجود أحدهما إلّا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبته لامقدّماً عليه ولو طبعاً، والمانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لا مايعاند الشيء ويزاحمه في وجوده.[1]

وهذا الذي أفاده في غاية المتانة والجَوْدة نقلناه بطوله، لكفايته لأداء المطلب بلا مزيد عليه، فلا يدلّ الأمر بالشيء على النّهي عن ضدّه ببرهان مقدّميّة ترك الضدّ لوجود المأمور به؛ لعدم المقدّميّة؛ لما أفاده، بل ـ كما أفاده أثناءَ كلامه ـ:

لو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه توقُّفَ الشيء على عدم مانعه، لاقتضى توقُّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقُّفَ عدم الشيء على مانعه، بداهةَ ثبوت المانعيّة في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين وهو دور واضح.[2]

انتهى موضع الحاجة من كلامه وهو الصحيح الموافق للتحقيق.

ولا بأس لبيان كلام تلميذه شيخ مشايخنا في الوقاية فإنّه أيضاً أدّى حقّ المطلب مع مراعاة الاختصار.

قال:

الظاهر أنّ الخلاف في هذه المسألة واقع في كلٍّ من دلالة لفظ الأمر على النّهي

---

[1] و [2]. المصدر، ص ٢٠٦.

عنه، ومن الملازمة العقليّة بين الأمر به وبين النّهي عنه، على حذو ما سبق في المسألة السّابقة.

والمراد من الاقتضاء ما يعمّ العينيّة واللزوم، كما أنّ المراد من الضدّ هنا مطلق المعاند فيشمل الترك المعبّر عنه بالضدّ العامّ، لاخصوصُ الضدّ اصطلاحاً، وهو الأمر الوجودي الذي يمتنع وروده مع غيره على محلّ واحد امتناعاً ذاتياً، وذلك ليكون العنوان جامعاً للأقوال المنقولة في الكتب المفصّلة، وحيث إنّ المهمّ في هذه المسألة البحث عن تشخيص جزئيّ من جزئيّات المسألة السّابقة أعني مقدّميّة الضدّ. فلا علينا إذا قصرنا الكلام عليها وجعلنا العنوان «مقدّميّة الضدّ فعلاً وتركاً لترك الضدّ وفعله».

وقد اختلف أنظار أهل العلم فيها، فمِن قائل بها مطلقاً، ومنكرٍ لها كذلك، ومفصّلٍ بين الفعل والترك فيرى مقدّميّة الترك للفعل دون الفعل للترك، وآخَرَ يرى التفصيل بين الضدّ الموجود وبين غيره فيخصّها بالأوّل.

والذي يذهب إليه مشايخنا من هذه المذاهب هو منع المقدّميّة مطلقاً. ودليله الوجدان؛ إذ من الواضح أنّ البياض ـ مثلاً ـ لا يتوقّف وجوده على عدم السّواد، ولا عدمه على وجوده، بل كلّ منهما يوجد بوجود علّته التامّة، وينتفي بانتفائها من غير تأثير لأحدهما في الآخر وجوداً وعدماً، فإذا انتفى سواد الأسود ـ مثلاً ـ فما بياضه إلّا لوجود تمام علّته، وتصرّم علّة ضدّه أو مغلوبيّتها عن علّته.

ولولا أنّ القول بالمقدّميّة هو المشهور بين المتقدّمين، وإليه يذهب جمع من محقّقي المتأخّرين، كان لقائل أن يقول: إنّ الذاهب إلى القول بالمقدّميّة رأى التمانع بين الأضداد، وسمع أنّ عدم المانع من أجزاء العلّة التامّة، فوُلد منهما المقدّميّةُ، وخفي عليه أنّ مجرّد التمانع وعدم إمكان الاجتماع لايقضي بالتوقّف الذي هو معنى المقدّميّة، وما يذكره علماء المعقول من شرطيّة عدم المانع فإنّما

يعنُون بها المانعَ من تأثير المقتضي.

هذا مضافاً إلى ما يرد على القائل بالمقدّميّة من الدّور الواضح على ما هو مقرّر في مفصّلات كتب الفنّ بوجوه شتّى وتقريرات مختلفة، ولا أرى إطالة الكلام في مقام يغني فيه الوجدان عن البرهان.[١]

انتهى موضع الحاجة، هذا حال المقدّميّة.

وأمّا الاستلزام أيضاً لا يدلّ على النهي عن الضدّ؛ فإنّ المتلازمين في الوجود غير متلازمين في الحكم، فتركُ الضدّ ـ الملازمُ لوجود المأمور به ـ غير واجب، حتّى يتعلّق النّهي بفعله.

ثمرة بحث الضدّ

هذا، والمهمّ بيان ثمرة بحث الضدّ وهي صحّة العبادة المضادّة للواجب، وعدمها، فيقع الكلام في ذلك في جهتين:

الجهة الأُولى: حكم العبادة الموسّعة المزاحمة للواجب المضيّق بالملاك، فيحكم بصحّتها أوّلاً بالملاك مع فرض سقوط الأمر. وهذا يحتاج إلى مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: إمكان التقرّب بالإتيان بقصد الملاك، وبداعي المحبوبيّة الذّاتيّة، وقد أثبتناه في باب التعبّديّ والتوصّلي، وقلنا: إنّ المعتبر في العبادة الإتيان بها مضافاً بها إلى المولى، ويكفي في ذلك قصد الملاك.

المقدّمة الثانية: إثبات وجود الملاك في الفرد المزاحم مع سقوط الأمر و دونه خَرْط القَتاد؛ فإنّه مع سقوط الأمر لاشيء يدلّ على ثبوت ملاك الأمر.

ودعوى صاحب الكفاية ﷺ القطعَ بثبوت الملاك في المقام «بأنّ سقوط الأمر إنّما

---

[١] . وقاية الأذهان، ص ٢٩٦.

هو من جهة المزاحمة والمانع، وإلّا فمقتضى الأمر موجود»[١] دعوى بلا برهان؛ فإنّه وإن كانت المزاحمة موجبةً لسقوط الأمر عن الفرد المزاحم؛ لعدم القدرة على الامتثال إلّا أنّ هذا غير كافٍ في ثبوت المقتضي للأمر، بل هو محتاج إلى دليل مفقود.

والحاصل أنّ المزاحمة كاشفة عن عدم شمول دائرة المأمور به للفرد المزاحم. وأمّا أنّه من جهة المانع أو عدم المقتضي، فلا.

وبعبارة أُخرى: إنّا كما نحتمل أن يكون المزاحم مانعاً من الصّحّة، نحتمل دخل عدمه في الملاك ولو بنحو الحصّة.

نعم، تمسّك جمع من المحقّقين[٢] لإثبات الملاك بالدّلالة الالتزاميّة لدليل الأمر بتقريب أنّ لدليل الأمر دلالتين: مطابقيّةً، والتزاميّةً. المطابقيّة هي الوجوب، والالتزاميّة هي الملاك، وبالمزاحمة تسقط الأُولى منهما؛ لعدم القدرة على الامتثال. وأمّا الثانية، فلا مزاحم لها فنتمسّك بها حتّى يثبت خلافها، ولا يلزم تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدّلالة المطابقيّة في الحجّيّة.

وقد ذكر هذا صاحب الكفاية ﷺ في باب التعارض، وجعله الوجه في نفي الثالث[٣]، فراجع، إلّا أنّه ثبت هناك لزوم التبعيّة.

وأُشكل على صاحب الكفاية نقضاً و حلاً، ومجمل ما هناك أنّ إثبات اللازم يحتاج إلى إثبات الملزوم والملازمة، فمع عدم ثبوت الملزوم ـ كما هو الفرض ـ كيف يمكن إثبات لازمه؟! ولذا لم يتفوّه أحد بثبوت الملاك في موارد سقوط الأمر بالتخصيص مع جريان هذا البرهان فيه أيضاً.

وبعبارة أُخرى: إنّ المخبر عن الملزوم يخبر عن الحصّة الخاصّة للازمه لا مطلقاً،

---

[١] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢١٢.

[٢] . لاحظ: المحاضرات، ج ٣، ص ٧١.

[٣] . كفاية الأُصول، ج ٢، ص ٣٨٥.

فالمخبر عن ملاقاة الشيء للبول يخبر عن النجاسة الناشئة عن ملاقاته للبول، فلو علم عدم مطابقة الإخبار للواقع، لايمكن إثبات النجاسة كما هو ظاهر، فالدّلالة الالتزاميّة تابعة للمطابقيّة؛ لأنّ الدّالّ على الملزوم دالّ على الحصّة الخاصّة من اللازم وهي الحصّة الملازمة، وهذا هو الفارق بين الدّلالة الالتزاميّة والتضمّنيّة؛ فإنّ في الأخير جمعاً في الدّلالة والكاشف، وليس في البين توقّف وارتباط وتبعيّة أصلاً، فالمخبر عن نجاسة إناءين يخبر عن نجاسة كلّ واحد بلا ربط بينهما في مقام الإخبار، وكذا المخبر عن وجوب الأذان والإقامة معاً مخبر عن وجوب كلّ منهما والرّبط بينهما في الحكم؛ فإنّ الحكم واحد، ولكن هذا الرّبط غير الرّبط في الدّلالة الالتزاميّة؛ فإنّ الرّبط في الدّلالة الالتزاميّة إنّما هو في الدّلالة، وهذا ربط في المدلول.

أفاد المرحوم النائينيّ في المقام أنّ الفرق بين القدرة الشرعيّة والعقليّة يقتضي ثبوت الملاك في العبادة المزاحمة للواجب المضيّق.[1]

بيان ذلك: إنّ القدرة الشرعيّة هي ما أُخذت قيداً في دليل العبادة، وبهذا نستكشف تحديد الملاك بالحصّة المقدورة بخلاف القدرة العقليّة؛ فإنّ اعتبارها في التكليف إنّما هو من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز. ومن هنا يعلم أنّه لو لم تؤخذ القدرة في لسان الدّليل، لكان الإطلاق يقتضي عموم الملاك، وإلّا لكان على المولى البيان وأخذ القدرة في الموضوع.

والجواب: أنّ جريان أصالة الإطلاق موقوف على تماميّة مقدّمات الحكمة، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات عموم الملاك؛ فإنّ الآمر إنّما هو بصدد بيان التكليف لا ملاكِ أمره، ولو فرض كونه بصدد البيان من هذه الجهة، فإنّما هو بصدد

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٨٢.

بيان ما تعلّقت به إرادته الجدّيّة وهي الحصّة المقدورة على الفرض؛ لعدم شمول الأمر غيرها، فالمتحصّل أنّه لا يمكن تصحيح العبادة المزاحمة للواجب المضيّق بالملاك؛ لعدم إحراز الصّغرى وهو ثبوت الملاك في ذلك بعد فرض سقوط الأمر عنها.

الجهة الثانية: حكم العبادة الموسّعة المزاحمة للواجب المضيّق بالأمر، فنقول: ذكر السيّد الأُستاذ: «وأمّا وقوع الترتّب في الخطابات العرفيّة، فهو في غاية الكثرة:

منها: ما هو المتعارف في الخارج من أنّ الأب يأمر ابنه بالذهاب إلى المدرسة، وعلى تقدير عصيانه يأمره بالجلوس في الدّار.

وأمّا في المسائل الفقهيّة، ففروع كثيرة:

منها: ما إذا وجبت الإقامة على المسافر في بلد مخصوص، وعلى هذا فإن قصد الإقامةَ في ذلك البلد، وجب عليه الصّوم لامحالة، وأمّا إذا خالف ذلك وترك قصد الإقامة فيه، فلاإشكال في وجوب الإفطار وحرمة الصّوم عليه، وهذا هو عين الترتّب الذي نحن بصدد إثباته». انتهى ملخّصاً ومحصّلاً.

ويرد عليه بأنّه لاربط بين هذه الأمثلة ومسألة الترتّب:

أوّلاً: بأنّ ما يوجب سقوط الأمر بالمهمّ في ظرف امتثال الأمر بالأهمّ إنّما هو عدم القدرة على امتثاله، وإلّا لكان التكليف بالمهمّ أيضاً فعليّاً، فانتفاء تكليف المهمّ في ظرف امتثال الأهمّ إنّما هو من جهة انتفاء القدرة لاالسلب بانتفاء الموضوع من غير القدرة، وفي هذه الأمثلة امتثال الأمر بقصد الإقامة دافع لموضوع وجوب التقصير والإفطار، وامتثال الأمر بالمسافرة دافع لموضوع وجوب التمام والصّوم، لامعجّز للمكلّف عن الامتثال مع وجود الموضوع.

وثانياً: بأنّه لابدّ من تضادّ المتعلّقين في الترتّب، ولاتضادّ في الأمثلة بين المتعلّقين؛ فإنّ قصد الإقامة وقصر الصلاة أو الإفطار غير متضادّين، بل المضادّة إنّما هي بين قصد الإقامة والأمر بهما، والسرّ في ذلك أنّ الشارع في مقام أخذ الموضوع

لوجوب القصر أو التمام، والصّوم أو الإفطار نوّع المكلّفين إلى نوعين: مقيمٍ، ومسافر، فبما أنّ كلّ موضوع ملازم لحكمه فهو مغاير لحكم الموضوع الآخر، فالمقيم لايجب عليه القصر والإفطار، فقصد الإقامة ووجوب القصر لايجتمعان، لا أنّ قصد الإقامة والقصر متضادّان، فالمسألة من هذا القبيل: الأمر بقصر الصّلاة، والأمر بإسقاط هذا الأمر بإعدام موضوعه، وأين هذا من الترتّب؟

وبعبارة أُخرى: ليس هنا طلب الضدّين، بل إنّما هو طلب ضدّ الطلب، وقد استشكلتُ في مجلس الدّرس على السيّد الأُستاد، وكان بصدد جوابه.

وثالثاً: بأنّه نتمسّك بهذا الدّليل الإنّي لإثبات إمكان الجمع بين الأمرين في عرضٍ واحد، بتقريب أنّ رتبة توجّه الأمر متقدّمة على رتبة الامتثال، فمن وجب عليه قصد الإقامة مع امتثاله في ظرفه اجتمع عليه الأمران في رتبة توجّه الأمر في عرضٍ واحد، بما أنّه مأمور بقصد الإقامة يجب عليه ذلك، وبما أنّه مسافر يجب عليه التقصير، فلابدّ إمّا من القول بعدم استحالة طلب الضدّين، أو إنكار المضادّة في المثال، وقد أثبتنا كلا الطّرفين في هذه المنفصلة، وكلّ ما ذكرنا مبنيّ على أخذ القدرة في المتعلّق.

نعم، على مبنى السيّد الأُستاد المحقّق الإمام[١] (رضوان الله تعالى عليه) من أنّه لا امتناع في تعلّق الأمر بالمهمّ مع فعليّة الأمر بالأهمّ أصلاً لا حاجة إلى الترتّب، بل الأمران في عرضٍ واحد، والقدرة شرط للتنجّز لا للتعلّق.

والوجه في ذلك **أوّلاً:** في الأحكام الشرعيّة ـ الّتي جعلت بنحو القانون ـ الأمر واضح؛ فإنّه لالغويّة بين الجعلين أصلاً؛ لإمكان امتثال كلا الخطابين، غاية الأمر عدم القدرة إنّما هو في مورد الابتلاء بالمزاحمة، وهذا لايوجب التقييد في مرحلة

---

[١] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٣.

الجعل، بل غايته أنّ المكلّف معذور في مرحلة الامتثال، ولو كان عدم القدرة هنا موجباً لتقييد دليل المهمّ أو أحد الدليلين في فرض عدم الأهمّيّة لمحذور اللّغويّة، فليكن في مورد الجهل أيضاً كذلك؛ فانّ تكليف الجاهل أيضاً يعدّ من اللّغو.

وبعبارة أُخرى: لا دليل على سقوط الأمر في مورد الابتلاء؛ فإنّ الأمر هو البعث الناشئ من مبادئه، ولانرى أيّ مانع من وجود مبادئ البعثين الإنشائيّين هنا، والمحذور إنّما يلزم لو ترتّب العقاب على مخالفة واحد منهما مع امتثال الآخر، وهذا هو المعروف من أنّ القدرة كالعلم قيد لتنجّز التكليف لا لتعلّقه، فالقيديّة إنّما هي في رتبة الامتثال لا الجعل.

وثانياً: في الأحكام الشخصيّة فالأمر أيضاً كذلك؛ فإنّه لامانع من البعث نحو إنقاذ ابنه وعبده والحال أنّ العبد غير قادر على امتثالهما معاً، فهو معذور على المخالفة، ومن هنا يعلم أنّه لانحتاج لإثبات صحّة العبادة إلى إثبات الترتّب، بل الأمران ثابتان في عرضٍ واحد، والعبادة صحيحة بداعي أمرها.

ثمّ إنّه ذكر المحقق الثاني؈ أنّه بناء على القول باقتضاء الأمر بشيء للنّهي عن ضدّه لابدّ من الالتزام بالبطلان؛ لعدم قابليّة الفرد المحرّم لكونه مصداقاً للواجب، وأمّا لو بنينا على عدم الاقتضاء فنلتزم بالصّحّة؛ لوجود الأمر؛ فإنّ القدرة المعتبرة في مقام الامتثال إنّما تعتبر في متعلّق التكليف، والمتعلّق هنا هي الطّبيعة الجامعة بين الفرد المزاحم وغيره، والقدرة على الطّبيعة حاصلة، وعدم القدرة على هذا الفرد لايضرّ؛ فإنّ الخصوصيّات الفرديّة غير داخلة في متعلّق التكليف إذاً لادليل على سقوط الأمر عن هذا الفرد، فلو أُتي به يكون الامتثال قهريّاً، والإجزاء عقليّاً؛ لكونه مصداقاً للمأمور به.[١]

---

[١] لاحظ: المحاضرات، ج ٣، ص ٥٢.

وتنظّر في ذلك المرحوم النائينيﷺ وذكر أنّ هذا إنّما يتمّ لو قلنا بأنّ منشأ اعتبار القدرة في المتعلّق إنّما هو قبح تكليف العاجز. وأمّا لو قلنا بأنّ اعتبارها إنّما هو من ناحية نفس الخطاب؛ فإنّ البعث لايمكن إلّا نحوَ مَن يمكنه الانبعاث وما يمكن الانبعاث إليه، فمن الأوّل لم يشمل التكليف إلّا الحصّة المقدورة، فعليه لم يفرّق بين القولين ـ الاقتضاءِ، وعدمه ـ في البطلان.[1]

أفاد السيّد الأُستاد الخوئيﷺ أنّ التزام الأُستاذﷺ بما ذهب إليه المحقّق الثانيﷺ بناء على كون منشأ اعتبار القدرة قبحَ تكليف العاجر التزام على خلاف مسلكه؛ فإنّه ذكر في بحث الواجب المعلّق إنكار الواجب التعليقي، وذهب إلى لزوم اتّحاد زمان التكليف وزمان الامتثال، فالالتزام هنا بوجود التكليف والأمر وعدم القدرة على الامتثال في ظرف المزاحمة التزام بتخلّف زمان التكليف وزمان الامتثال.[2]

وأيضاً إنّه ذكر في بحث التعبّدي والتوصّلي أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، فكيف يمكنه هنا الالتزام بإطلاق الأمر مع استحالة تقييد دليل الأمر بالفرد المزاحم؟!

وأمّا على المختار من إمكان الواجب المعلّق وعدم الملازمة بين الاستحالتين، فالحقّ ما ذكره المحقّق الثانيﷺ من صحّة العبادة بناء على عدم الاقتضاء ولو قلنا باعتبار قصد الأمر في العبادة.

والوجه في ذلك أنّه لاتَنافي بين الأمر بالمضيّق والأمر بالموسّع لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الامتثال أي ليس بين الأمرين تعارض ولاتزاحم.

أمّا عدم التنافي في مرحلة التكليف، فظاهر؛ فإنّه لا دلالة لكلّ من الأمرين على نفي الآخر الذي هو ملاك التعارض.

---

[1] ١. فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٨١؛ المحاضرات، ج ٣، ص ٥٤.

[2] ٢. المصدر الثاني، ص ٦٠.

وأمّا عدم التنافي في مرحلة الامتثال، فلأنّ ملاك باب التزاحم عدم القدرة على امتثال التكليفين معاً، والقدرة على امتثال التكليف المضيّق والتكليف الموسّع موجودة؛ فإنّ المفروض أنّ المأمور به في الواجب الموسّع هو الطبيعيّ الجامع الصالح للانطباق على الفرد المزاحم وغيره.

نعم، قد يتخيّل أنّ ترخيص تطبيق الجامع على هذا الفرد غير جائز؛ لمنافاته للواجب المضيّق.

وهذا كماترى؛ فإنّه لامانع من كون التطبيق بنفسه مرخّصاً فيه وإن استلزم ترك الواجب المضيّق، كما هو الحال في جميع الأضداد الوجوديّة للواجب من الأكل والشرب وغيرهما؛ فإنّ المفروض عدم اقتضاء الأمر بشيء للنّهي عن ضدّه، فالترخيص في التطبيق جائز، والقدرة على امتثال التكليفين حاصلة، بل لو اعتبرنا القدرة في خصوص ذلك الفرد فالأمر كذلك أيضاً؛ فإنّ القدرة التكوينيّة حاصلة، و لا مانع من الإتيان به شرعاً حسب الفرض، فما المانع من صحّة العبادة المزاحمة للواجب المضيّق؟ هذا كلّه على القول بعدم الاقتضاء.

وأمّا بناء على الاقتضاء، فالنّهي غيريّ غير ناشٍ من مفسدة في المتعلّق توجبه، بل إنّما هو لمجرّد التوصّل إلى فعل المأمور به، فإذاً يبقى إطلاق الأمر على حاله، فالعبادة صحيحة وإن اعتبرنا فيها قصد الأمر، على كلا القولين.

الكلام في دوران الأمر بين الواجبين المضيّقين

أمّا لو كان التزاحم بين واجبين مضيّقين أحدهما أهمّ، فلا يمكن تصحيح العبادة المزاحمة للأهمّ، لا بالملاك؛ لما ذكرناه، ولا بالأمر إلّا على نحو الترتّب لو فرضنا أنّ القدرة قيد في متعلّق التكليف لاشرط للتنجّز، وإلّا فلا نحتاج إلى الترتّب، بل تصوير الأمرين في عرضٍ واحد ممكن.

نعم، لو كانت القدرة مأخوذة في المتعلّق شرعاً، فكان أحد الأمرين مطلقاً، والآخَر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة فيجوز الترتّب هنا وفاقاً للسيّد الأُستاذ[1] خلافاً لشيخه الأُستاذ[2]؛ فإنّ الأمر المطلق غير معجّز للمكلّف عن امتثال المقيّد لا تكويناً وهو واضح، ولاتشريعاً؛ فإنّ المفروض عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنّهي عن ضدّه، بل المعجّز هو امتثال المطلق، وهذا معنى الترتّب.

أقول: الحقّ وقوع المزاحمة في مقام الامتثال في ظرف الأمر بالمضيّق؛ فإنّ امتثال التكليفين (المضيّق، و الموسّع) في هذا الظرف غير مقدور للمكلّف، فمع فعليّة المضيّق على الفرض القدرةُ على امتثال الموسّع غير حاصلة إلّا على سبيل الترتّب في هذا الظرف.

ودعوى أنّ القدرة على متعلّق الموسّع (وهي الطبيعة الجامعة بين المقدور وغير المقدور) حاصلة لاتُسمع؛ فإنّه في ظرف الأمر بالمضيّق على نحو القضيّة الحينيّة القدرةُ على امتثال ذلك المتعلّق مفقودة؛ فإنّ الفرد المزاحم غير مقدور، والفرد غير المزاحم أيضاً في ذلك الظرف غير مقدور؛ فإنّ مقدّمته ـ و هي مرور الزّمان ـ غير داخلة تحت قدرة العبد، و الصبر تحصيل للقدرة لاإعمال لها، ففي ظرف المزاحمة لابدّ من الالتزام بسقوط الأمر إلّا على نحو الترتّب، أو القولِ بأنّ القدرة غير معتبرة في مقام التعلّق، بل إنّما هي معتبرة في مقام التنجّز، فما المانع من صحّة العبادة المزاحمة للواجب المضيّق؟ هذا كلّه على القول بعدم الاقتضاء.

بل لو اعتبرنا القدرة في خصوص ذلك الفرد فالأمر كذلك أيضاً؛ فإنّ القدرة التكوينيّة حاصلة، ولا مانع من الإتيان به شرعاً حسب الفرض ويقع في مقامين:

---

[1] . المصدر، ص ٢٣٩.

[2] . فوائد الأُصول، ج ١، ص١٨٨.

المقام الأوّل: في إمكان الترتّب. وبعد فرض الإمكان يقع الكلام في المقام الثاني وهو وقوعه.

أمّا الوقوع على تقدير الإمكان، فواضح؛ فإنّ ظهور إطلاق دليل الأهمّ والمهمّ يقتضي الجمع بينهما في عرضٍ واحد، ترفع اليد عن هذا الظهور بمقدار لزوم المحذور، وهو طلب الجمع بين الضدّين، فلو أمكن الترتّب ولم يكن الجمع بين الأمرين على سبيل الترتّب من طلب الجمع بين الضدّين، فيكون وقوعه مقتضى الإطلاق، فلو أثبتنا الإمكان فلابدّ لنا من الالتزام بالوقوع. أمّا الإمكان، **فأوّلاً:** أفاد السيّد الأُستاد الخوئي أنّ الترتّب وجداني، وواقع في الأُمور العرفيّة والشرعيّة. أمّا الوجدان، فكلّ من رجع إلى وجدانه لايرى مانعاً من تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتّب.[١]

وثانياً: أنّ المحذور المتصوّر إنّما هو طلب الجمع وليس الجمعُ بين الأمرين على سبيل الترتّب، أي أحدهما بالإطلاق والآخر مشروطاً بترك الأوّل، من طلب الجمع بوجه، بل إنّما هو في طرف النقيض من ذلك بتقريب أنّه في الترتّب وإن كان زمان الأمر بالأهمّ وعصيانه وزمان الأمر بالمهمّ وامتثاله واحداً إلّا أنّ هذا لايستلزم طلب الجمع؛ فإنّ الأمر بالأهمّ بالنسبة إلى امتثاله من قبيل المقتضي، فهو يقتضي عدم عصيانه بخلاف الأمر بالمهمّ؛ فإنّه بالنّسبة إلى عصيان الأمر بالأهمّ من قبيل اللامقتضي، بل هو مشروط بعصيان الأهمّ، فأُخذ عصيان الأمر بالأهمّ مفروضَ الوجود لتحقّق الأمر بالمهمّ.

فمن جهة عصيان الأمر بالأهمّ لاتَنافي بينهما. وأيضاً الأمر بالمهمّ مقتضٍ لوجود متعلّقه بخلاف الأمر بالأهمّ، فإنّه بالنّسبة إلى متعلّق الأمر بالمهمّ من قبيل

---

[١] المحاضرات، ج٣، ص١٠٢.

اللّامقتضي، فإنّ المفروض أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النّهي عن ضدّه، فمن جهة متعلّق الأمر بالمهمّ أيضاً لاتنافي بين الأمرين، فأين طلب الجمع بين الضدّين؟

وبعبارة أُخرى: إنّ الأمرين في ظرف عصيان الأمر بالأهمّ ولو كانا فعليين و كان بين متعلّقيهما تضادّ إلّا أنّ هذا هو الجمع بين الطلبين في ظرفٍ واحد كان بين متعلّقيهما تضادّ، لاطلب الجمع بين الضدّين؛ فإنّ الجمع بين هذين الطّلبين إنّما هو بنحو يكون امتثال أحدهما هادماً لموضوع الآخر، وعصيانه شرط فعليّة الآخر، فلا يكون هذا طلبَ الجمع، بل تناقضاً، فلا ننكر فعليّة كلا الأمرين في ظرف العصيان، ولا ننكر تضادّ متعلّقيهما، بل نقول: إنّ الاستحالة إنّما تنشأ من جهة طلب المحال وهو طلب الجمع بين الضدّين، واجتماع الأمرين على سبيل الترتّب ليس من هذا القبيل، بل يعانده.

وبعبارة ثالثة: إنّ مدّعي استحالة الترتّب إنّما يدّعيها من جهة لزومه المحالَ وطلبَ غير المقدور والحال أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّه ولو لم تكن القدرة على امتثال المهمّ حاصلةً في فرض امتثال الأمرِ بالأهمّ إلّا أنّه في فرض عصيانه القدرةُ على امتثال الأهمّ حاصلة، ولذا تكليفه فعليّ.

وأيضاً القدرة على امتثال المهمّ حاصلة؛ فإنّ المفروض أنّ المكلّف في ظرف عصيان أمره الفعليّ بالأهمّ، فالقدرة على سبيل الترتّب حاصلة، فاجتماع الأمرين على سبيل الترتّب أيضاً ممكن، وليس هذا من طلب الجمع بينهما في شيء حتّى في ظرف العصيان، كما أنّه ليست القدرة على الجمع حاصلةً؛ فإنّ التكليفين الفعليين في ظرف العصيان إنّما اجتمعا بنحوٍ لايريد المولى الجمع بين متعلّقيها، بل يريد متعلّق الأهمّ، ولو امتثل المكلّف هذا الأمر يسقط عنه التكليف بالمهمّ، بل هو سالبة بانتفاء موضوعه وهو العصيان.

وأيضاً يريد متعلّق المهمّ فإنّه في ظرف عصيان الأمر بالأهمّ، فأين طلب الجمع؟

وهذا ينافي طلب الجمع، فإمكان الترتّب لعلّه من الواضحات، وتصوّره مساوق لتصديقه.

وبهذا ظهر فساد ماذكره صاحب الكفاية في بيان الدّليل على الاستحالة بأنّه لو أمكن الترتّب، للزم منه فعليّة الأمرين في فرض العصيان وفي ظرفه، ولا يعقل فعليّتهما معاً؛ فإنّ بين متعلّقيهما تضادّاً وتنافراً، فكلّ من الأمرين يطارد الآخر، ولا أقلَّ من وقوع المطاردة من جانب واحد وهو الأمر بالأهمّ؛ فإنّه فعلي؛ لإطلاقه، فهو يطارد الأمر بالمهمّ؛ فإنّ بين متعلّقيهما تضادّاً على الفرض؛ فإنّ فعليّة الأمرين في ظرف العصيان مسلّمة إلّا أنّ المطاردة غير متحقّقة في المقام، فإنّها إنّما تلزم لو كان فعليّة الطّلبين مستلزمةً لطلب الجمع وقد أثبتنا تعاند الترتّب وطلبِ الجمع، وبيّنّا بأنّ الأمر بالأهمّ لا يطارد المهمّ؛ لعدم اقتضائه في فرض عصيانه لمتعلّق الآخَر، والأمر بالمهمّ لايطارد الأمر بالأهمّ؛ لعدم اقتضائه لعصيانه؛ لأنّه موضوعه وقد أُخذ مفروضَ الوجود، وليس في البين شيء آخَرُ منشأ للمطاردة.[1]

وأيضاً قد ظهر ممّا مرّ فساد ما ذكره ثانياً في بيان الدّليل على الاستحالة بنحو «الإنّ» وهو أنّ إمكان الترتّب مستلزم للالتزام بتعدّد العقاب، وهذا التزام بالعقاب على أمر غير اختياري وهو الجمع بين الضدّين.

وقال: «إنّهم كانوا مستشكلين على السيّد الكبير الميرزا الشيرازي و قد كان بصدد جوابه إلّا أنّ الجواب ظاهر ممّا تقدّم؛ فإنّ العقاب ليس على ترك الجمع؛ فإنّه لم يكن مطلوباً، بل العقاب على الجمع في الترك، والفرق بينهما واضح، فيعاقب أوّلاً على ترك الأهمّ؛ لعصيانه اختياراً، ويعاقب ثانياً على انضمام ترك المهمّ بترك الأهمّ، وهذا أيضاً اختياري له».[2]

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص٢١٧.

[2] . المصدر، ص ٢١٨.

وأيضاً قد ظهر بما ذكرنا فساد ما قيل في بيان الدّليل على الاستحالة «بأنّ فعليّة الحكم مساوقة لداعويّته نحوَ الفعل، وبما أنّ المفروض عند المدّعي للترتّب فعليّةُ الحكمين في ظرف عصيان الأهمّ، لزمه الالتزام بجعل الدّاعويّة نحو الضدّين، وهل يعقل تحقّق الجمع بين الضدّين حتّى يجعل الدّاعويّة نحوَهما؟

والحاصل: أنّ الترتّب غير ممكن وإن لم يلزم منه طلب الجمع؛ لأنّ جعل الدّاعويّة نحوَ الضدّين أمر غير ممكن؛ لعدم إمكان تحقّقهما في الخارج».[١]

والجواب عن هذا أنّ مجرّد جعل الدّاعويّة نحوَ الضدّين لامانع منه أبداً ما لم يلزم منه جعل الدّاعويّة نحوَ الجمع بين الضدّين، واجتماعُ الأمرين على سبيل الترتّب مستلزم لجعل الدّاعويّة نحوَ الضدّين، لا نحو الجمع بينهما.

وبعبارة أُخرى: المفروض أنّه في ظرف العصيان كلا الضدّين مقدور على سبيل الترتّب، فجعل الدّاعويّة نحوَهما على هذا الترتيب ـ لا على نحوٍ لزم منه جعل الدّاعي نحوَ الجمع بين الضدّين ـ يكون من جعل الدّاعويّة نحوَ المقدور ولا مانع منه.

وقد أجاب المرحوم النائينيّ بأنّ اجتماع الأمرين وإن استلزم داعويّتهما للضدّين إلّا أنّ اختلافهما في الرّتبة يدفع المحذور وهو طلب الجمع؛ فإنّ الأمر بالأهمّ مقدّم على عصيانه، وهو مقدّم على الأمر بالمهمّ؛ لكونه شرطاً له، كلّ ذلك تقدّم رتبيّ؛ فالأمر بالأهمّ مقدّم على الأمر بالمهمّ بمرتبتين، فاندفع المحذور.[٢]

إلّا أنّ هذا الجواب غير صحيح؛ فإنّ استحالة طلب الجمع بين الضدّين إنّما هي من جهة عدم إمكان الجمع بينهما خارجاً في زمان واحد وإن كانا بحسب الرّتبة

---

[١] . لاحظ: المحاضرات، ج٣، ص١٤٦

[٢] . المصدر، ص ١٤٨.

مختلفين، فالاختلاف في المرتبة لا يكفي في دفع الغائلة، وإلّا لجاز الأمر بالمهمّ مشروطاً بامتثال الأمر بالأهمّ؛ لتقدّم الأمر بالأهمّ على الأمر بالمهمّ بمرتبتين أيضاً.

وهنا وجه آخَرُ تمسّك به بعضُ من أنكر الترتّب، وهو أنّه لو التزم مدّعي الترتّب أنّ العصيان بوجوده الخارجي شرط للأمر بالمهمّ، فلا يمكن اجتماع الأمرين في زمان واحد؛ فإنّه في ظرف الأمر بالأهمّ لاعصيان، فلا أمر بالمهمّ، ومع عصيان الأمر بالأهمّ يسقط ذلك وإن كان الأمر بالمهمّ فعليّاً، وهذا خارج عن الترتّب وما هو محلّ الكلام.

ولو التزم أنّ العصيان بوجوده المتأخّر ـ لو بنينا على الشرط المتأخّر ـ أو التعقّبَ بالعصيان ـ لو بنينا على خلافه ـ شرطٌ للأمر بالمهمّ، فلازم ذلك اجتماع الأمرين قبل تحقّق العصيان ولازمه طلب الجمع بين الضدّين.[1]

والجواب عن هذا الوجه: بأنّا نلتزم بالأوّل، وأنّ العصيان بوجوده الخارجيّ بنحو الشرط المقارن شرط للأمر بالمهمّ، والسرّ في ذلك أنّ المانع من الأخذ بإطلاق دليل المهمّ إنّما هو عدم القدرة على امتثاله في ظرف امتثال الأمر بالأهمّ، فلابدّ من رفع اليد عن إطلاقه بمقتضى حكم العقل باعتبار القدرة في المتعلّق، فالعصيان بوجوده الخارجي شرط للأمر بالمهمّ وهما مقارنان زماناً.

وبعبارة أُخرى: في ظرف عصيان الأهمّ القدرةُ على المهمّ حاصلة، فالتكليف بالمهمّ وعصيانُ الأمر بالأهم في ظرف واحد، و يجتمع الأمران في زمان واحد، ولايعقل سقوط الأمر في آن العصيان؛ فإنّ العصيان فرع ثبوت الأمر، فالأمر بالأهمّ وعصيانُه موجودان في زمان واحد، وفي هذا الزّمان الأمر بالمهمّ أيضاً موجود؛ لحصول شرطه، وهذا شرط مقارن فبحدوث العصيان يتوجّه الأمر بالمهمّ، ويدور

---

[1] ١. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٣٩.

هذا الأمر مدار العصيان بقاءً إلى أن تنتفي القدرة على الامتثال، فيسقط الأمر لكن لا من جهة العصيان، بل من جهة سلب القدرة على الامتثال ولو بالعصيان.

ولو سلّمنا ذلك والتزمنا بالثاني، وأنّ الشّرط هو العصيان بوجوده المتأخّر، أو ما كان بحكم ذلك، مع ذلك لانلتزم بلزوم طلب الجمع على التقريب الذي ذكرناه مِراراً من أنّه لاتَنافي بين الأمرين بحسب اقتضاء كلّ واحد منهما بوجهٍ: والأمر بالأهمّ يقتضي هدم عصيانه، والأمر بالمهمّ مشروط بالعصيان، فأين طلب الجمع؟

بقي الكلام فيما قد يتراءىٰ في بعض الكلمات من أنّ الشرط في توجّه خطاب المهمّ هو العزم على عصيان خطاب الأهمّ.[1]

فنقول: إنّ السرّ في الالتزام بذلك هو ما مرّ من ذهابهم إلى أنّ العصيان مسقط للتكليف، ولكن نقول: إنّ إمكان الترتّب لم يدلّ عليه دليل خارجيّ إلّا العقل الحاكم باعتبار القدرة في متعلّق التكليف، ففي ظرف امتثال الأمر بالأهمّ يسقط التكليف بالمهمّ؛ لعدم القدرة عليه.

وأمّا في حال العصيان، فالقدرة حاصلة، فيكون الأمر بالمهمّ فعلياً، فالعقل الحاكم باعتبار القدرة في متعلّقه لا يرى إلّا شرطيّة عصيان الأمر بالأهمّ المقارن للأمر بالمهمّ زماناً، فالعزم على العصيان كالعصيان المتأخّر مخالف لما يحصل من حكم العقل باعتبار القدرة، هذا من جهة المقتضي، فلا مقتضي للالتزام باعتبار العزم على العصيان في المتعلّق، والالتزامُ به بلا موجب بعد ما ذكرناه من أنّ العصيان غير مسقط للأمر، بل لا يعقل كونه مسقطاً، وما يحصل من حكم العقل باعتبار القدرة في المتعلّق هو اشتراط التكليف بنفس العصيان.

وأمّا لو التزمنا بذلك، فلا مانع منه، وذلك لما ذكرناه مراراً من أنّ الأمر بالضدّين

---

[1] . منسوب إلى الشيخ الكبير كاشف الغطاء. لاحظ: المحاضرات، ج٣، ص١٤٨.

بنفسه لامانع منه، بل المانع هو تعلّق الطّلب بالجمع بين الضدّين، ولو كان تكليف المهمّ مشروطاً بالعزم على العصيان، فلا يتوجّه الطّلب نحو الجمع؛ لتلازم العزم والعصيان، ولا يريد القائل بذلك أنّ العزم آناًمّا شرطٌ في ذلك، بل يريد أنّ العزم على العصيان حدوثاً وبقاءً شرط فيه.

هذا تمام الكلام في بحث الترتّب.

والمتحصّل منه أنّ تصوّر موضوع الترتّب بجميع أطرافه وكيفيّة الجعل في مورد الترتّب مساوق لتصديقه، ولايحتاج الالتزام به إلى أزيدَ من تصوّره، فيمكن تصحيح العبادة المزاحمة للواجب الآخر في الواجبين المضيّقين بالأمر.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: أنّ الترتّب كما يمكن في مرحلة المزاحمة والامتثال، يمكن في مرحلة الجعل والتكليف أيضاً بأن يجعل الشارع أحد التكليفين مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، فإنّ ملاك الإمكان واحد؛ فإنّ المحذور هو طلب الجمع، والترتّب في المقامين لا يستلزم ذلك، بل يناقضه إلّا أنّ هنا فرقاً بين المقامين، وهو أنّ الترتّب في المقام الأوّل ـ وهو مرحلة المزاحمة ـ لايحتاج إلى دليل، بل نفس الإمكان ملازم للوقوع، بخلاف المقام الثاني؛ فإنّ وقوع الترتّب فيه يحتاج إلى دليل.

وهنا فرق آخَرُ وهو أنّ التّضادّ الواقع بين المتعلّقين في المقام الأوّل اتّفاقي لادائمي، وإلّا يرجع الأمر إلى باب التّعارض لاالتزاحم، بخلاف المقام الثاني؛ فإنّه لايشترط فيه ذلك، بل يمكن جعل الحكمين للمتضادّين دائماً على سبيل الترتّب.

الثاني: أنّه يشترط في جريان الترتّب أن يكون للضدّين المتعلّقين للأمر على سبيل الترتّب ثالث، وإلّا فلا معنى للترتّب أصلاً؛ لرجوع الأمر إلى طلب ما هو مفروض الوجود؛ فإنّ ترك أحد الضدّين ملازم للضدّ الآخر.

الثالث: لايخفى أنّ ما ذكرنا «من أنّ الشرط في الأمر بالمهمّ مترتّباً على الأمر بالأهمّ هو عصيان الأمر بالأهمّ»، إنّما هو من جهة أنّ الغالب ترك الأهمّ بالعصيان، وإلّا ففي الحقيقة الشرطُ هو عدم إتيان الأمر بالأهمّ لاعصيانه؛ فإنّ محذور طلب الجمع يرتفع بتقييد خطاب المهمّ بعدم الإتيان بالأهمّ، واللازم رفع اليد عن إطلاقه في صورة الإتيان بالأهمّ.

الفارق بين التعارض والتزاحم

التعارض هو التنافي بين مدلولي دليلين بحيث يلزم من صدق أحدهما كذب الآخَر، وبالعكس، وليس هنا إلّا التنافي في مرحلة الجعل، بمعنى أنّه إمّا هذا مجعول، أو ذاك.

والتزاحم هو التنافي بين الواجبين في مرحلة الامتثال؛ لعدم القدرة على الجمع بين امتثالهما، ولا تنافي بينهما في مرحلة الجعل.

و حينئذٍ لو كان التنافي بين الحكمين في مرحلة الإنشاء، كإيجاب شيء وحرمته، أو إيجاب شيء وإيجاب ضدّه بحيث لا يكون بينهما ثالث، فهذا هو التّعارض، بخلاف ما لو لم يكن التنافي في مقام الإنشاء، بل كان في مرحلة الامتثال، كوجوب الصّلاة والإزالة؛ لعدم التنافي بينهما في مرحلة الجعل، بل التنافي إنّما هو في مرحلة الامتثال، فهذا محقِّق لموضوع التزاحم.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ أساس باب التزاحم هو عدم القدرة على امتثال الواجبين أو أكثرَ بعد الفراغ عن إمكان الجعل في ذلك؛ فإنّه بعد حكم العقل باشتراط التكاليف بالقدرة في مرحلة التعلّق، أو التنجّز على اختلاف المبنى، فلو كان العبد قادراً على امتثال أحد التكليفين فقط وعاجزاً عن امتثال الآخَر، فلا محالة ينتفي أحد التكليفين، أو تنجُّزُه بانتفاء القدرة، فلا منافاة بين التكليفين في مرحلة الجعل،

بل التنافي في مرحلة الامتثال، فإنّ القدرة واحدة لايمكن صرفها إلّا في واحد من التكليفين الواقعيين، ففي المثال إنّ وجوب الصّلاة متوجّه إلى القادر كما أنّ وجوب الإزالة أيضاً متوجّه إلى القادر، وهذا هو بحكم العقل وقد مرّ ذلك، ولا تَنافي بينهما في مرحلة الجعل أو التنجّز، وأمّا في مرحلة الامتثال، فالعبد غير قادر إلّا على امتثالِ واحدٍ منهما، فلا محالة ينتفي أحد التكليفين بانتفاء القدرة، ويثبت الآخر، أو تنجّزه، وهذا ظاهر، فعلى ذلك، لاجامع بين التعارض والتزاحم إلّا في مفهوم التنافي، فالبحث عن أنّه هل الأصل التعارض أو التزاحم؟ لغو، وأنّه كالبحث عن أنّه هل الأصل التعارض أو الكشف؟ في بيع الفضولي.

ولكن لا يخفى أنّ العجز في مورد التزاحم ليس عن المتعلّقين؛ فإنّ القدرة على كلّ من المتعلّقين حاصلة تكويناً وتشريعاً وقد بنينا الترتّب على ذلك أيضاً، وقلنا بأنّه في ظرف امتثال المهمّ القدرةُ على الأهمّ حاصلة، فلا دليل على سقوط أمره، بل العجز إنّما هو عن الجمع بين الامتثالين، والعقل حاكم باستحالة اجتماع الطّلبين اللذين بين متعلّقيهما تضادّ، ولايمكن الجمع بين امتثالهما، كما أنّه حاكم باشتراط كلّ تكليف بالقدرة على متعلّقه.

المرجّحات في باب التزاحم

قد ظهر ممّا مرّ في بحث الترتّب أنّه مع إمكان صَرْف القدرة في امتثال أحد التكليفين دون الآخَر يجب صرفها فيما هو الأهمّ منهما لو كان في البين أهمّيّة بحيث لو عصى وترك امتثال الأهمّ يثبت التكليفان معاً؛ فإنّ المقام من باب الجمع في الطّلب لا طلب الجمع.

وقد ظهر آنفاً أنّه مع عدم الأهمّيّة في البين العقلُ يحكم بلزوم صرف القدرة في أحد التكليفين مخيّراً في ذلك؛ لتحقّق موضوعه، ومع العصيان والترك يثبت

التكليفان معاً بعين البيان. وما هو نحن الآنَ بصدد بيانه هو موارد لزوم تقديم أحد المتزاحمين الّتي تسمّى بالمرجّحات في باب التزاحم وهي:

١ . لو دار الأمر بين واجبين لأحدهما بدل دون الآخر قالوا: يقدّم ما ليس له البدل على ما له البدل.

أمّا لو كان البدل بدلاً اختياريّاً، فواضح؛ فإنّ ما ليس له البدل بالنّسبة إلى الخصوصيّة من قبيل الاقتضاء بخلاف ماله البدل؛ فإنّه بالنّسبة إلى خصوصيّة الفرد المزاحم لا اقتضاء له، فيقدّم ماله الاقتضاء على ما ليس له الاقتضاء. ومثال ذلك ما إذا دار الأمر بين صرف المال في واجب كالحجّ ـ مثلاً ـ أو في عتق رقبة للكفّارة مع التمكّن من الصّوم. وأيضاً ما إذا دار الأمر بين واجب في أوّل وقت الصلاة والإتيان بها في ذلك الوقت مع التمكّن من تأخير ذلك، وقد مرّ هذا مفصّلاً.

هذا، ولكن لايخفى أنّ هذا الدّوران في المثال الأوّل ليس من باب التزاحم، فإنّ امتثال كلا الأمرين ممكن، والقدرة على ذلك حاصلة. وقد مرّ سابقاً أنّ المثال الثاني من باب التزاحم، فلا نعيد.

وأمّا لو كان البدل بدلاً اضطراريّاً، فقال السيّد الأُستاد الخوئي: «إنّ وجود المزاحم يكفي في صدق الاضطرار، فيقدّم ما ليس له بدل على ماله بدل، وتصل النّوبة إلى امتثال الثاني ببدله».[1]

وفيه: أنّ نفس وجود المزاحم لايكفي في صدق الاضطرار؛ فإنّ الخطاب غير معجّز لاعقلاً ولا شرعاً.

وبما أنّ البدل اضطراريّ فكلّ من الواجبين ممّا له الاقتضاء، فلابدّ من ملاحظة الأهمّيّة، فمع وجودها أو احتمال ذلك، وإلّا فالحكم التخيير عقلاً يعني الترتّب. مثال

---

[1] . تعرّض‏ﷺ لذلك في الدرس وفي المصدر، ص ٢٢٥، أتى بعبارتين غير ذلك، فلاحظ.

ذلك ما إذا دار الأمر بين صرف الماء في الوضوء للصّلاة، أو حفظ النفس المحترمة، وما إذا دار الأمر بين صرف الماء في الوضوء للصّلاة، أو إزالة النجاسة عن المسجد.

ولايخفى عليك أنّه لافرق فيما ذكرناه بين اعتبار القدرة في المتعلّق، أو اشتراطها في التنجّز.

٢ . لو دار الأمر بين واجبين أحدهما مشروط بالقدرة عقلاً، والآخر مشروط بالقدرة شرعاً، قالوا: يقدّم المشروط بالقدرة عقلاً على المشروط بالقدرة شرعاً.[1] منهم المرحوم النائيني‌ؒ بدعوى ثبوت الملاك في الاوّل دون الثاني.

وفيه: ما قد مرّ من عدم طريق إلى إثبات الملاك مع فرض سقوط الأمر.

ومنهم السيد الأُستاد الخوئي‌ؒ بقوله: «إنّ فرديّة الأوّل للواجب غير موقوفة على شيء بخلاف فرديّة الثاني؛ فإنّها مشروطة بالقدرة شرعاً، وبما أنّ فرديّة الثاني تستلزم نفي فرديّة الأوّل المسلّم فرديّته للواجب، فلا يكون الثاني فرداً.

وبعبارة أُخرى: بعد تسليم فرديّة الأوّل للواجب، إمّا أن يكون الثاني فرداً للواجب بلا سبب، أو مع سبب، أو لا يكون فرداً أصلاً، ولا رابع.

أمّا الأوّل، فغير معقول. وأمّا الثاني، فلا سبب إلّا الأمر، وشمول دليل الأمر لذلك موقوف على عدم شمول دليل الأمر الأوّل له، وعدم شمول دليل الأمر الأوّل له موقوف على شمول دليل الأمر الثاني له، وهذا دور ظاهر، فلم يبق إلّا الثالث وهو المطلوب».[2]

أقول: الظاهر أنّ كلّ هذا مجرّدُ تعبيرات؛ فإنّ القدرة الشرعيّة لاتغاير سنخاً للقدرة العقليّة، بل القدرة الشرعيّة هي المأخوذة في لسان الدليل، والقدرة العقليّة هي القدرة المعتبرة غير المأخوذة في ذلك، فالتفاوت إنّما في مقام الإثبات

---

[1] ١. لاحظ: المصدر، ص ٢٣٩.

[2] ٢. المصدر، ص ٢٤١.

والكاشف، لا مقامِ الثبوت والمنكشف، فكلّ من الواجبين مشروط بالقدرة، غاية الأمر أُخذ الشرط في دليل أحدهما دون الآخر، ومجرّد ذلك غير صالح للمرجّحيّة.

وبهذا ظهر الوجه في عدم تماميّة ما أفادهﷺ؛ فإنّ كون الفرد الأوّل فرداً مسلّماً غير مسلّم، بل كلّ من الواجبين في عرضٍ واحد.

نعم، قد يتوهّم أنّ المراد من القدرة العقليّة هو القدرة التكوينيّة، والقدرة الشرعيّة هو عدم العجز الشّرعي كما هو ظاهر العبارة إلّا أنّه مع أنّ المراد ليس كذلك، بل ما ذكرناه كما يظهر من ملاحظة الكلمات في باب التزاحم مع ذلك هذا أيضاً لا يصلح للترجيح أيضاً؛ فإنّه مع فرض اشتراط الواجب بالقدرة تكويناً وشرعاً لايفرّق الحال بين الواجبين.

مضافاً إلى أنّ المزاحمة لاتصلح لصدق العجز شرعاً، فلم يبق إلّا اشتراط كلّ من الواجبين بالقدرة تكويناً، مضافاً إلى أنّه لو قلنا بتغاير القدرتين سنخاً إلّا أنّ القدرة المأخوذة في لسان الدّليل هي القدرة على المتعلّق و هي حاصلة؛ فإنّ كلّ واحد من المتعلّقين مقدور تكويناً وتشريعاً في ظرف امتثال أحدهما وعدمه، بل العجز متعلّق بالجمع بينهما، فما هو الشرط حاصل، وماليس بحاصل عقلي، فلابدّ من تقييد الدّليلين بمقدارٍ يدفع المحذور.

وممّا ذكرنا يعلم أنّه لو دار الأمربين صرف الماء في حفظ نفسٍ محترمة، أو الوضوء، تصل النوبة إلى التيمّم ـ لا من جهة عدم وجدان الماء؛ فإنّه واجد للماء بالنّسبة إلى الوضوء تكويناً وتشريعاً. أمّا تكويناً، فظاهر. وأمّا تشريعاً، فلعدم اقتضاء الأمر بشيء للنّهي عن ضدّه، ولا يعقل دخل امتثال التكليف الأوّل في القدرة على الثاني، مع إمكان رفع اليد عنه وامتثال الثاني، ـ بل من جهة تقييد دليل الطهارة المائيّة بترك امتثال الأمر الأوّل، ومنشأ التقييد هو عدم إمكان الجمع بين الامتثالين وتقديمُ الأهمّ على غيره، فلا أمر للمائيّة مع امتثال الأوّل، فتصل النّوبة إلى التيمّم؛

لأنّ الصلاة مشروطة بالطّهور، ولا طهور حينئذٍ إلّا التيمّم، فالصحيح عدم كون ذلك من مرجّحات باب التزاحم بلا فرق بين القول باشتراط القدرة في التعلّق أو التنجّز، وهذا ظاهر.

٣ . لو دار الأمر بين واجبين أحدهما أهمُّ من الآخر بنظر الشّارع، كحفظ النفس، أو حفظ بيضة الإسلام مثلاً، فيقدّم الأهمّ على المهمّ لامحالة.

والوجه في ذلك ظاهر؛ فإنّ هذا هو مقتضى اشتراط التكليف بالقدرة والسّقوطِ بقدر العجز والضرورة، فإنّ المحذور إنّما هو طلب الجمع بين الضدّين، وهذا يندفع بتقييد دليل المهمّ بترك الإتيان بالأهمّ. وأمّا رفع اليد عن إطلاق دليل الأهمّ، فهو بلا موجب. وهذا معنى تقديم الأهمّ على المهمّ.

والحاصل: أنّ سقوط إطلاق دليل المهمّ مسلّم؛ لعدم احتمال وجوبه على الإطلاق وتقديمِه على الأهمّ. ولا مانع من الأخذ بإطلاق دليل الأهم، فيؤخذ به، وبذلك يثبت الترجيح بالأهمّيّة. ومن هنا ظهر أنّه لافرق فيما ذكرنا من التقديم بالأهمّيّة بين القول بالترتّب وعدمه.

٤ . لو دار الأمر بين واجبين أحدهما محتمل الأهمّيّة، فيقدّم على الآخر.

والوجه في ذلك أيضاً ظاهر؛ فإنّه يرجع الأمر إلى دوران الأمر بين التعيين والتخيير. وهذا وإن كان مجرى أصالة البراءة عن التعيين، كما ذكر في محلّه إلّا أنّ هذا إنّما يتمّ لو لميكن في البين إطلاق لفظيّ يدلّ على التعيين، والمفروض وجود ذلك في المقام؛ فإنّ تقييد دليل جانب الآخر مسلّم، والشكّ في تقييد دليل المحتمل أهمّيّتُه، فيؤخذ بإطلاقه لإثبات التعيين.

وينبغي التنبيه على أُمور:

التنبيه الأوّل: لافرق في موارد التزاحم بين ما إذا كان الواجبان مشروطين بالقدرة

شرعاً، أو كانا مشروطين بالقدرة عقلاً فيما ذكرناه من لزوم تقديم الأهمّ أو محتملِه على الآخر، وإلّا فالتخيير بمعنى الترتّب من الجانبين لا التخيير الشّرعي، وجريانِ الترتّب في المزاحمة بين الأهمّ أو محتملِه وغير الأهمّ.

قال السيّد الأُستاد الخوئي‌ﷺ:

> يستثنى من ذلك مورد واحد وهو ما إذا كان أحد الواجبين مقدّماً زماناً على الآخر، فلو كانت القدرة فيهما مأخوذة شرعاً، فلابدّ من تقديم الأسبق؛ لتحقّق موضوعه من دون عذر في تركه، بخلاف ما لو كانت القدرة فيهما مأخوذة عقلاً؛ فإنّه لابدّ من ملاحظة الأهمّيّة ـ فلو كانت، أو احتملت ـ وإلّا فالتخيير. وذلك لأنّ التكليف الأوّل وإن كان فعليّاً؛ لتحقّق موضوعه إلّا أنّ العقل كما يحكم بلزوم الخروج عن عهدة هذا التكليف، كذلك يحكم بلزوم حفظ القدرة لامتثال التكليف الثاني، وهذا على تقدير تصوير الواجب المعلّق واضح، وعلى تقدير عدمه فالحكم أيضاً كذلك؛ فإنّه بعد إحراز تماميّة الملاك في ظرفه لا يجوز تفويته، ويجب حفظ القدرة لتحصيله بحكم العقل، فيقع التزاحم بين الواجبين، هذا.[1]

ويمكن المساعدة مع ما أفاده؛ لأنّ حكم العقل بتقديم الأهمّ، أو محتمله لاينحصر بموارد اشتراط القدرة العقليّة، بل يعمّ مواردَ الاشتراط بالقدرة الشرعيّة أيضاً. والظاهر عدم الفرق بين الموردين من هذه الجهة أيضاً؛ فإنّه لو كانت القدرة المأخوذة في المتعلّق هي القدرةَ المطلقة، يقع التزاحم بين الواجبين في كلا الموردين بمناطٍ واحد وملاك فارد؛ لعدم الفرق بين القدرة الشرعيّة والعقليّة إلّا في الكاشف ومقام الإثبات، وإلّا ففي المنكشف ومقام الثبوت لافرق بينهما؛ لا شتراط التكاليف بالقدرة على مسلك السيّد الأُستاد‌ﷺ.

---

[1] ١. لاحظ: المصدر، ص ٢٤١ و ٢٦٨.

ثمّ إنّ المرحوم النائينيﷺ ذكر فرقاً آخَرَ بين المقامين، وهو عدم جريان الترتّب فيما إذاكان الواجبان مشروطين بالقدرة شرعاً، وجريانُه فيما إذا كانا مشروطين بالقدرة عقلاً.[١]

وأفاد في وجه ذلك أنّ الترتّب إنّما يجري بين الواجبين إذا أُحرز وجود الملاك في كليهما، وإلّا فمع ترك الواجب الفعلي لا يعلم وجود الملاك في الآخر، فلا يعلم الأمر، فلايجري الترتّب. وحيث يكون التكليفان مشروطين بالقدرة شرعاً لايعلم الملاك في واحد منهما، فمع تقديم أحدهما بأيّ وجه لايمكن إثبات الأمر في الطرف الآخر؛ لعدم العلم بالملاك فيه، بخلاف ما إذا كان التكليفان مشروطين بالقدرة عقلاً؛ لتماميّة الملاك في الطرفين، هذا.

ولذا التزمﷺ ـ فيما إذا كان التزاحم بين المتساويين، أو احتمل أهمّيّة كلٍّ على الآخر مع فرض اشتراط كلّ منهما بالقدرة شرعاً ـ بالتخيير شرعاً بدعوى أنّه لا ملاك في البين إلّا في واحد منهما لابعينه، فأحدهما لابعينه واجب، وهذا هو التخيير الشرعيّ، بخلاف التزاحم بين الواجبين المشروطين بالقدرة عقلاً؛ لتماميّة الملاك في كلا الطرفين، فيجري الترتّب من الجانبين.[٢]

إلّا أنّ شيئاً ممّا أفاده لايتمّ؛ فإنّ الظاهر عدم ابتناء جريان الترتّب على إحراز الملاك، بل عدم طريق إلى إحراز ذلك غير الأمر. على أنّه بعد ملاحظة عدم كون الخطاب معجّزاً لا عقلاً ولا شرعاً، فكلّ من الواجبين في ظرف ترك الآخر مقدور، فهو واجد للملاك حينئذٍ، فلاوجه للالتزام بسقوط أحدهما رأساً في مورد التقديم، وسقوطِ كليهما والالتزام بالتخيير الشرعيّ في مورد التساوي، بل الصحيح هو

---

[١] . لاحظ: المصدر.

[٢] . لاحظ: المصدر.

جريان الترتّب في الموردين و الالتزامُ بالتخيير العقلي بمعنى التّرتّب من الجانبين في فرض التساوي.

ولايخفى عليك أنّ أثر الالتزام بالتخيير العقلي هو الالتزام بثبوت عقابين على تركهما معاً، بخلاف التخيير الشرعي، فإنّ تركهما معاً عصيان واحد، فيتبعه عقاب واحد، كما أنّ أثر الالتزام بجريان الترتّب وعدمه في مورد التقديم بيّن.

التنبيه الثاني: هل يختصّ ما ذكرناه بموارد الدّوران بين ترك أحد التكليفين الاستقلاليّين، أو يعمّ الدّوران بين ترك أحد التكليفين الضّمنيين أيضاً؟ فلو دار الأمر بين ترك الطّهارة المائيّة وبين ترك الطهارة الخبثيّة في الصّلاة، فهل هنا مجرى أحكام التزاحم، أم لا؟

أفاد السيّد الأُستاد الخوئيّ أنّ الحقّ عدم جريان أحكام التزاحم هنا، وذلك لأنّ التكليف تكليف واحد وهو متعلّق بالمركّب تامِّ الأجزاء والشرائط، فمع التعذّر ـ ولو بالنّسبة إلى جزء واحد منه ـ يسقط الأمر بالمركّب، فيحتاج ثبوت الأمر للباقي إلى دليل، وقد دلّ من الخارج في باب الصّلاة من أنّ الصّلاة لاتسقط بحالٍ، فعلى ذلك في المقام يدور الأمر بين أن يكون المأموربه فاقدَ المائيّة، أو يكونَ فاقد الخبثيّة، وهذا هو مورد التّعارض لا التزاحم؛ لعدم قابليّة الأمرين للجعل، والتنافي بينهما بحسبه، فيتعارض دليلا جزءين، و بعد العلم الخارجي بالأمر بالجامع بينهما يحكم بالتخيير.

وبعبارة أُخرى: إنّ الأمرين المتوجّهين إلى نفس الجزءين إرشاديّان محضان لايعقل التزاحم بينهما، والأمر بالنّسبة إلى المكلّف بالفعل ليس إلّا أمراً واحداً، والترديد إنّما هو في تعيينه، وليس هنا أمران يقع التزاحم بينهما.[1]

---

[1] . المصدر، ص ٢٩٤.

أقول: لو سلّمنا عدم كون الميسور موافقاً للقاعدة، فلا أقلّ من أنّ الدّليل الجديد كـ«الصلاة لاتسقط بحال» كاشف عن بقاء الأمر الأوّل، وكونهِ على نحو تعدّد مراتب المطلوبيّة من الأوّل، وسقوط بعض المراتب عن المطلوبيّة وبقاء الباقي عليها، فعلى ذلك ليس هنا أمر جديد حتّى يقال: إنّه لايعلم أنّ المأمور به أيٌّ من الأمرين، بل نفس الأمر الأوّل باقٍ، و الساقط هو بعض مراتب المطلوبيّة بسبب العجز، فلابدّ من رفع اليد عن الأمر بمقدار العجز، فيقع التزاحم بين مراتب المطلوبيّة، وهذا ممكن، بل لابدّ من الالتزام به.

مضافاً إلى أنّه لو قلنا بسقوط الأمر الأوّل وثبوت الأمر الجديد، فليس في البين إلّا أمر واحد وهو عدم سقوط الصّلاة بحال، وهو كما يشمل فاقد الجزء الأوّل، يشمل فاقد الجزء الثاني أيضاً، ولذا لو لم يكن تزاحم في البين شملهما بلامانع، ففي البين ليس شكّ في مرحلة الجعل، بل الشكّ إنّما هو في تطبيق المجعول ـ وهو عدم سقوط الصّلاة بحال، ولزومُ الإتيان بالميسور منها ـ على أحد الباقيين، فلا موجب للحكم بسقوط كليهما، أو أحدهما عن الوجوب بعد إمكان تقييد كلّ منهما بترك الآخر مع عدم المرجّح، وتقديمِ أحدهما معيّناً على الآخر مع المرجّح مع الالتزام بالترتّب.

هذا، ولا يخفى أنّ الالتزام بجريان أحكام التّعارض موجب للحكم بسقوط كلا الجزءين، ومع العلم بثبوت أحدهما لابدّ من الاحتياط كما لا يخفى، ولا يلتزم هو﷫ بذلك.

التنبيه الثالث: هل الأسبقيّة زماناً من المرجّحات في باب التزاحم، أم لا؟

ذكر المرحوم النائيني أنّها من المرجّحات في المتساويين في الملاك، وذلك لأنّ تقييد الأمر بالأسبق بترك الإتيان باللاحق غير معقول لوجهين:

١. أنّ هذا من الاشتراط بالأمر المتأخّر ولانقول بإمكانه.

٢. أنّه لايعقل تأثير الإتيان بالأمر المتأخّر في العجز بالنسبة إلى السابق، وتركهِ في القدرة عليه ولو التزمنا بالشرط المتأخّر.[١]

وقد أفاد السيّد الأُستاد الخوئيّ﴿ره﴾ أنّ شيئاً من الوجهين لايتمّ:

أمّا من جهة الشرط المتأخّر، فقد بنينا على جوازه ووقوعه فيما يدلّ عليه دليل، والمقام من هذا القبيل؛ فإنّا قد ذكرنا عدم احتياج تقديم أحد الدليلين على الآخر، والترتّبُ في باب التزاحم بدليلٍ آخَرَ غير اشتراط التكليف بالقدرة، وحيث إنّ الأمرين فعليّان ولايمكن صرف القدرة إلّا في واحد منهما فلابدّ من تقييد أحدهما أو كليهما بمقدارٍ يدفع المحذور بلافرق بين تقييد السّابق واللّاحق.

وبعبارة أُخرى: إنّ هنا إطلاقين أحدهما دالّ على وجوب المتقدّم. وثانيهما دالّ على وجوب المتأخّر، والمفروض اشتراط التكليف بالقدرة، فلابدّ من تقييد أحد الدّليلين بمقدار دفع العجز، فلو كان الأوّل أهمَّ، يؤخذ بإطلاقه ويرفع اليد عن إطلاق الثاني، ولو كان بالعكس فبالعكس؛ لدفع الضرورة بذلك، ولوكانا متساويين فلابدّ من تقييدهما معاً؛ لأنّ تقييد أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، فمن جهة الشرط المتأخّر لامانع من التقييد.

وأمّا من جهة تأثير الأمر المتأخّر في القدرة على الأمر المتقدّم، فإنّ هذا ناشٍ من الاشتباه في المعجّز؛ فإنّ المعجّز ليس هو الإتيانَ باللاحق، بل هو حكم العقل بلزوم صرف القدرة فيه ووجوب حفظ القدرة له، وهذا مقارن للمتقدّم.

وبعبارة أُخرى: إنّه في المقام لايمكن صرف القدرة إلّا في واحد من التكليفين، فمع كون الثاني أهمَّ العقلُ يحكم بلزوم حفظ القدرة لامتثال الثاني تعييناً، ومع ذلك لايمكنه الصّرف في الأوّل بحكم العقل، ومع التساوي العقلُ يحكم بلزوم صرف

---

[١] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٩٦.

القدرة في الثاني على تقدير ترك الأوّل، ومع هذا لايمكنه الصّرف في الأوّل.

وإن شئت التوضيح أزيدَ من ذلك، فنقول: إنّما قلنا بأنّ كلاًّ من التكليفين في باب التزاحم مشروط بترك امتثال الآخر لأجل أنّه بالامتثال يحصل العجز بالنسبة إلى امتثال الأوّل، فالمسقط هو العجز لا الامتثال.

نعم، في الواجبين العرضيين العجزُ مقارن للامتثال، وهذا لايستلزم أن يكون المسقط هو الامتثالَ. فإذا كان الأمر كذلك ففي الواجبين الطّوليين أيضاً الملاك موجود؛ فإنّه بعد حكم العقل بلزوم تحفّظ المكلّف على قدرته لامتثال التكليف المتأخّر، وعدمِ تمكّنه من الجمع بين التحفّظ على القدرة للمتأخّر وإعمالِها في المتقدّم، فلا محالة بتحفّظه على القدرة للتكليف المتأخّر يحصل العجز بالنّسبة إلى المتقدّم، فقد حصل المسقط، فلا فرق بين الواجبين العرضيين والطوليين من هذه الجهة أي لاتكون الأسبقيّة من المرجّحات في باب التزاحم.

أقول: هذا من السيّد الأُستاذ‌ غريب؛ فإنّ إعمال القدرة في واحد من المقدورين غير معجّز للمكلّف عن الآخر، فإنّه في باب التزاحم القدرةُ على كلّ من المتعلّقين حاصلة تكويناً وتشريعاً، و العجز إنّما هو من باب عدم إمكان الجمع بين الامتثالين.

فالجواب الصحيح عن ذلك أنّا لا نلتزم بالعجز عن السابق أو اللّاحق فضلاً عن تأثير الأمر المتأخّر في القدرة على السّابق؛ فإنّ القدرة على كلّ منهما موجودة، والعجز إنّما هو عن الجمع بين الامتثالين، وهذا حاصل في التزاحم بين السّابق واللاحق كغيره، فلابدّ من التقييد بمقدار دفع المحذور، فمع الأهمّيّة يقيّد غير الأهمّ فقط مع التحفّظ على إطلاق الأهمّ، ومع احتمال الأهمّيّة كذلك، ومع التساوي يقيّد كلّ منهما؛ لعدم التّرجيح وعدم دليل على كون الأسبقيّة مرجّحةً.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ تقييد غير الأسبق مسلّم، والشكّ في تقييد الأسبق كافٍ في الأخذ بإطلاقه كما ذكرنا عينَ البيان في لزوم الترجيح بالأهمّيّة فلابدّ من دعوى

القطع بعدم دخل الأسبقيّة في التقديم وهي كذلك.

أمّا في مورد أهمّيّة اللاحق، أو احتمال أهمّيّته، فظاهر.

وأمّا في مورد التّساوي، أو احتمال أهمّيّة كلّ منهما على الآخر، فلا وجه لاحتمال كون الأسبقيّة من المرجّحات.

أمّا ملاكاً، فظاهر، وأمّا خطاباً، فلأنّ كليهما فعليّ، والسّبق واللّحوق بالنّسبة إلى ظرف الامتثال.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لو قلنا بعدم اعتبار القدرة في المتعلّق، وإنّما هو شرط للتنجّز، فمع ذلك لا وجه لتقديم الأسبق أيضاً؛ لعدم دخله في الملاك ولا الخطاب ولا التنجّز، لأنّ المنجّز إنّما هو بنظر العقل، والعقل لايرى تعيّنه في التنجيز.

وقد ذكر ذلك سيّدنا الأُستاد‌ﷺ في التزاحم بين الواجبين المشروطين بالقدرة عقلاً[1]، ومضى منه تقديم الأسبق في موارد التزاحم بين المشروطين بالقدرة شرعاً، وقد ذكرنا عدم تماميّة ما أفاده هناك، فلاحظ. هذا فيما إذا كان التكليفان متساويين من حيث الملاك.

وأمّا إذا كانا مختلفين، فلو كان الأسبق أهمَّ، فلابدّ من تقديمه. والبحثُ عن جريان الترتّب في اللاحق عين البحث عنه في الواجبين العرضيين بلا تفاوت.

وأمّا لو كان اللاحق أهمَّ، فلا إشكال في تقديم الأهمّ؛ لعدم الموجب لرفع اليد عن إطلاق دليله.

وأمّا ما ذكره المرحوم النائيني‌ﷺ[2] من عدم جريان الترتّب في الواجب السابق بدعوى أنّ تقييد الواجب الأوّل بترك امتثال الثاني مستحيل؛ لاستحالة الشرط

---

[1] . المحاضرات، ج ٣، ص ٢٧٠.

[2] . فوائد الاصول، ج ١، ص ١٩٦.

المتأخّر أوّلاً، ولعدم تصوّر دخل الأمر المتأخّر في القدرة على المتقدّم ثانياً.

ولو قيل: إنّ الشرط هو العزم على الترك وهو مقارن للواجب الأوّل.

قلنا: قد ذكرنا في بحث الترتّب أنّه لايمكن أن يكون الشرط ذلك؛ لعدم ارتفاع المحذور؛ فإنّه بعد العزم كلا الواجبين فعليّ بفعليّة موضوعهما، فيلزم طلب الجمع.

ولو قيل: إنّ الشرط هو عدم التحفّظ على القدرة لامتثال الواجب المتأخّر.

قلنا: إنّ عدم التّحفّظ على ذلك لايتصوّر إلّا بصرف القدرة في أمر غير الواجب المتأخّر وهو إمّا نفس الواجب المتقدّم، فيلزم طلب الحاصل، وكون الحرام مصداقاً للواجب، فإنّ صرف القدرة في ضدّ الواجب الأهمّ حرام لامحالة، وأمّا غيره من الأضداد، فيلزم طلب المحال وهو الجمع بين الضدّين. على أنّه لامعنى لاشتراط صرف القدرة في ضدّ الواجب؛ في وجوب هذا الواجب؛ لعدم الرّبط ـ فلا يتمّ بوجه.

والصحيح جريان الترتّب هنا أيضاً، وذلك لأنّ الشرط هو ترك امتثال الأمر المتأخّر، ولا يلزم شيء ممّا ذكره؛ فإنّ الالتزام بالشرط المتأخّر ممّا لابدّ منه، غاية الأمر فيما إذا دلّ دليل عليه وهو‌ﷺ أيضاً يلتزم بذلك في مورد قيام الدّليل عليه كالواجبات المركّبة بجعل عنوان التعقّب شرطاً. وفيما نحن فيه الدّليل قائم، فإنّ إمكان الترتّب مساوق لوقوعه، وقد مرّ بيان ذلك.

وأمّا تأثير الأمر المتأخّر في القدرة على المتقدّم، فغير لازم:

أوّلاً: أنّه في باب التزاحم القدرةُ على كلّ من المتعلّقين حاصلة، والعجز إنّما هو في الجمع بين المتعلّقين، ولا معجّز بالنّسبة إلى كلّ من المتعلّقين.

وثانياً: لو بنينا على عدم إمكان اشتراط الواجب السّابق بترك اللاحق؛ لعدم تصوّر دخل الأمر المتأخّر في القدرة على المتقدّم، فلابدّ من الالتزام باشتراطه بشيء آخَرَ كالعزم، أو ترك التحفّظ على القدرة؛ فإنّ إمكان الترتّب مساوق لوقوعه على ما ذكرنا.

وأمّا ما أفاد في العزم من أنّ الاشتراط به لا يدفع محذور طلب الجمع، فإنّما يلزم لو أُريد بالعزم العزمُ حدوثاً، وأمّا لو كان الشرط هو العزمَ حدوثاً وبقاءً إلى أن يأتي بالواجب المتأخّر، فيندفع هذا المحذور.

وأمّا ما أفاده في ترك التحفّظ، فلا يتمّ أيضاً، وذلك فإنّ إبقاء القدرة وصرفها في الواجب الفعلي متضادّان لايمكن الجمع بينهما، فلو بنينا على أنّ ترك الإبقاء هو الشرط في وجوب الصرف، لايلزم شيء من المحاذير المذكورة؛ فإنّ ترك الإبقاء وإن لايتمّ إلّا بصرف القدرة في شيء إلّا أنّه لايقتضي العينيّة، بل غايته ملازمة ترك الإبقاء و أمرٍ وجودي، والتلازم في التحقّق لا يقتضي التلازمَ في الحكم، فالصحيح عدم الترجيح بالأسبقيّة في المتساويين في الملاك، وجريانُ الترتّب في المختلفين، كالواجبين العرضيين.

هذا إذا لم يكن القدرة المأخوذة في اللاحق قدرةً خاصّة وهي القدرة في ظرف الامتثال، وإلّا فلا إشكال في لزوم الترجيح بالأسبقيّة؛ لتحقّق الموضوع وعدم الموجب للتأخير، مثاله التزاحم بين صوم يومين من شهر رمضان.

الواجب التخييري

يقع الكلام في تصوير الواجب التخييري؛ فإنّ الواجب ما لا يجوز تركه والمفروض جواز ترك كلٍّ من الأطراف مع الإتيان ببدله. ولذا قيل: «إنّ الواجب هو ما اختاره المكلّف المعلوم عند الله»[١] وحيث إنّ هذا القول واضح الفساد تبرّأَ كلٌّ من نُسب إليه منه.

وكيف كان، فوجه فساد ذلك **أوّلاً:** أنّه مخالفٌ لظاهر الوجوب التخييري؛ فإنّ

---

[١] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٢٥.

ظاهر ذلك أنّ كلاًّ من الأطراف متّصف بالوجوب، وكيف يُدّعىٰ أنّ الواجب هو ما اختاره المكلّف تعييناً؟!

وثانياً: أنّه مخالفٌ لضرورة الإسلام القائمة على اشتراك المكلّفين في التكاليف.

وثالثاً: أنّ لازم ذلك عدم الوجوب عند ترك المكلّف جميع الأطراف؛ فإنّ الواجب هو ما اختاره والمفروض أنّه لم يختر شيئاً، فلو قيل: إنّ الواجب عند الترك أحد الأطراف، يقال عليه ـ مع أنّه كرّ علىٰ ما فرّ منه ـ: لايمكن الالتزام بذلك؛ فإنّ موضوع الإطاعة والعصيان أمر واحد، ولايُعقل أن يكون موضوع الإطاعة ما اختاره المكلّف، وموضوع العصيان أحدَ الأطراف.

أفاد صاحب الكفاية ﷺ في المقام أنّه لو كان الغرض الداعي إلى الجعل غرضاً واحداً مترتّباً على الأطراف، فلابدّ من الالتزام بأنّ الواجب واحد وهو الجامع بين الأطراف؛ فإنّ الواحد لايصدر إلّا من الواحد.[1]

وأمّا لو كان الغرض متعدّداً كلٌّ من ذلك مترتّب علىٰ طرف من الأطراف، فتصوير الواجب التخييري ممكن بأن يُقال: إذا كان سنخ هذه الأغراض على نحوٍ لم يتمكّن المكلّف إلّا من تحصيل واحد منها، فلا يمكن جعل الوجوب إلّا علىٰ أحَد الأطراف، و نتيجة هذه أنّ جميع الأغراض ملزمة ولم يمكن إلّا تحصيل واحد منها. هذا ملخّص كلامه ﷺ.

وبالجملة، أنّه مع اتّحاد الغرض بالنسبة إلى الأفراد فلابدّ من الالتزام بأنّ التكليف هو بالجامع ولو الانتزاعي، وإلّا فالوجوب التخييري سنخ من الوجوب قبالَ التعييني.

ويرد عليه **أوّلاً:** أنّ فرض تعلّق التكليف بالجامع يُخرج البحث عن محلّ الكلام،

---

[1] . المصدر.

فإنّ التكليف بالجامع من الواجب التعييني، والتخييرُ حينئذٍ عقليٌّ لاشرعيٌّ.

وثانياً: أنّ الغرض الواحد يوجب وحدة موضوع لأمر أجنبيّ عن مقامنا؛ فإنّه ليس من العلّة والمعلول في شيء حتّى يجيءَ فيه ما ذُكر في ذلك الباب مِن أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد.

وثالثاً: أنّ الكلام في متعلّق البعث في الواجب التخييري، لا متعلّقِ الغرض.

ورابعاً: قوله: «إنّ الوجوب التخييري سنخ من الوجوب» إشارة إلى المجهول.

وخامساً: ذكرنا في بحث الصحيح والأعمّ وبحث موضوع علم الأُصول أنّه لامانع من الالتزام بصدور الغرض الواحد عن المتعدّد إذا كانت الوحدة وحدةً نوعيّة لاشخصيّة.

وسادساً: أنّ ما أفاده مستلزم للالتزام بالواجب المشروط لاالتخييري، ونتيجة ذلك الالتزامُ بتعدّد العقاب بترك جميع الأطراف، وغيرُ ذلك من المناقشات.

وقد أفاد السيّد الأُستاد الخوئيّ﴿ بأنّ الصّحيح أن يقال: إنّ الواجب في الواجب التخييري [ما] لايجوز تركه، وما يجوز تركه ليس بواجب. وذلك فإنّ ما يجوز تركه هو كلّ واحد من الأطراف، والواجب هو أحد الأطراف، فلا إشكال حينئذٍ.[١]

ولا يخفى أنّ متعلّق الوجوب وهو عنوان «أحد الأطراف» ـ عنوان انتزاعي و هو جامع انتزعه العقل من الأطراف، ولا مناص عن الالتزام بذلك؛ فإنّ المفروض في المقام هو وحدة الغرض وهو يحصل بإتيان كلّ من الأطراف، فإذاً لايمكن الالتزام بوجوب جميع الأطراف، كما لايمكن الالتزام بوجوب واحد معيّن عند الله وهو ما اختاره المكلّف في مقام الامتثال، بل المعقول في المقام هو عدم دخل خصوصيّة كلّ من الطرفين في الواجب، فالواجب هو الجامع الانتزاعي وهو عنوان

---

[١] . المحاضرات، ج ٤، ص ٤٠.

«أحد الأطراف» فما يقال من أنّ العنوان الانتزاعي غير قابل لتعلّق التكليف به، مخالف للبرهان وهو ما ذكرناه. ولا يتصوّر أيّ مانع من التكليف بهذا العنوان.

بل ذكرنا في مبحث العلم الإجمالي أنّ العلم قد تعلّق بعنوان «أحد الأطراف» أي هذا العنوان الانتزاعي، فإذا أمكن تعلّق الصّفة الحقيقيّة، كالعلم بالعنوان الانتزاعي، يمكن تعلّق الاعتبار به بطريقٍ أولى، فلا فرق بين الموارد في التخيير العقلي والشرعي إلّا في أنّ متعلّق التكليف في الأوّل عنوان متأصّل، بخلاف الثاني؛ فإنّ المتعلّق فيه العنوان الانتزاعي.

وقد ظهر ممّا ذكرناه بطلان ما قيل[1] في المقام من أنّ كل واحد من الأطراف متّصف بالوجوب، غايةُ الأمر يسقط وجوب كلٍّ بفعل الآخَر؛ فإنّ سقوط الوجوب لايمكن إلّا جزافاً، أو لكونه مشروطاً بترك الآخر، وكلّ منهما لايمكن الالتزام به.

أمّا الأوّل: فظاهر.

وأمّا الثاني: فلما مرّ من استلزامه تعدّد العقاب بترك الجميع، فالصحيح أنّ متعلّق الوجوب في الواجب التخييري عنوان «أحد الأطراف».

أقول: أمّا قياس المقام بباب العلم الإجمالي، فقياس مع الفارق؛ فإنّ العلم لم‌يتعلّق بالعنوان الانتزاعي، بل متعلّق العلم موجود متأصّل في الخارج؛ فإنّ المعلوم نجاسة هذا الكأس بخصوصه، أو نجاسة ذاك بخصوصه، على سبيل منع الخلوّ، لا الكلّي الانتزاعي أي نجاسة أحد الكأسين من غير دخل الخصوصيّة في المعلوم وهو متعلّق النجاسة، بخلاف ما هو ﷺ بصدد بيانه في الواجب التخييري؛ فإنّه يرى أنّ الواجب هو الكلّي الانتزاعي، والخصوصيّةُ غير دخيلة في متعلّق الوجوب.

---

[1] ١. لاحظ: المصدر، ص ٢٨.

وحاصل المراد أنّ ما هو متعلّق العلم في باب العلم الإجمالي ليس العنوانَ الانتزاعي، وإلّا لكان العنوان الانتزاعي نجساً ولايمكن الالتزام به، ولو سلّمنا لزم وجود النجاسة في كلّ من الأطراف على البدل كالواجب التخييري؛ فإنّ العنوان الانتزاعي قابل للانطباق على كلّ منها.

وأمّا ما أفاده من تعلّق الوجوب بعنوان «أحد الأطراف» الذي هو جامع انتزاعيّ ـ فلعلّه واضح البطلان؛ فإنّ متعلّق التكليف لايكون إلّا فعل المكلّف، الذي هو موضوع علم الفقه أيضاً. ولا يتصوّر ذلك إلّا بأن يقال: إنّ المكلّف مكلّف بإيجاد الجامع الانتزاعي، والأمرُ الانتزاعي غير قابل للإيجاد خارجاً، وإلّا لخرج عن كونه انتزاعياً.

وبعبارة أُخرى: إنّ المقام يفترق عن موارد التخيير العقلي؛ فإنّ الجامع المتأصّل فيه قابل للإيجاد خارجاً، بخلاف الجامع الانتزاعي؛ فإنّ الخارج ظرف لمنشأ انتزاعه، لاله نفسِه، مع أنّه يمكن أن يقال بأنّ الأمر الانتزاعي لايرجع إلى محصّل، وأنّ جميع ما ذكر كونُه أمراً انتزاعياً كالفوقيّة والتقدّم وغير ذلك كلّها واقعيّات لاانتزاعيّات، فعلى هذا، الإشكالُ آكدُ؛ فإنّ عنوان «أحد الأطراف» لامحصّل له خارجاً أصلاً؛ فإنّ الخارج ظرف لكلّ واحد، لا «أحد الأطراف» فإنّه عنوانٌ صرف لا واقع له خارجاً غيرَ كلّ واحد، ولذا أفاد هو بنفسه أيضاً أنّه ليس بمتأصّل، وكيف كان، فلانعقل اتّصاف كلّ من أطراف الواجب التخييري بالوجوب التخييري مع تعلّق الوجوب بأحدها انتزاعاً.

ولابدّ من بيان محصّل الإشكال العقلي في المقام حتّى نرى كيفيّة الجواب عنه. والإشكال العقلي أنّ العلم والإرادة من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة لايمكن تعلّقهما بالمعدوم، والبعث إلى المعدوم أيضاً أمر غير معقول، وفي الواجب التخييري لايتعلّق الوجوب بالفردين على البدل، أي الفرد المردّد؛ لأنّه لاوجود له؛ لأنّ

الوجود مساوق للتعيّن والتشخّص، بل هو هو، فالوجود المردّد لامعنى له، فلا يمكن تصوير الوجوب التخييري، إلّا بأن يلتزم بتعلّق الأمر بالجامع بين الأفراد.

وقد أجاب السيّد الأُستاد المحقّق الإمام الخمينيﷺ عن هذا الإشكال بالنقض **أوّلاً**: فإنّه لاجامع في بعض موارد التكاليف التخييريّة، مثل ما لو قال: «لاتفعل الفعل الكذائي، أو افعل كذا».

وبالحلّ **ثانياً**: لوضوح أنّ البعث في الواجب التخييري قد تعلّق بكلّ من الأطراف معيّناً، ووُجدت مبادئه من التصوّر والتّصديق إلى إرادة البعث والتشريع، وحصل البعث نحو كلٍّ منها، وجواز الاكتفاء بأحد الأطراف يستفاد من «أو» لاالوجوبِ، فالتخيير لايستفاد من البعث، بل يستفاد من هذه الكلمة، فلا إشكال.[1]

أقول: ما أفاده لايكون جواباً عن الإشكال، فإنّ الإشكال ثبوتي والجواب إثباتي لاربط لأحدهما بالآخر؛ لأنّ السؤال عن تصوير الوجوب التخييري ثبوتاً وليس في كلام السيّد الأُستاد جواب عن ذلك، وأمّا في مقام الإثبات ـ بعد إمكان مقام الثبوت ـ فيمكن البيان بأنحاء أُخَرَ بدون كلمة «أو» أيضاً، والتفهيمُ بهذه الكلمة، أو غيرها أجنبيّ عن تصوير الواجب التخييري في مقام الثبوت.

ويمكن الجواب عن الإشكال وتصويرُ الواجب التخييري بملاحظة اختلاف المتعلّق والدّاعي بأن نقول: الوجوب التعييني هو البعث نحوَ شيء بداعي الإلزام بالنّسبة إليه، والوجوب التخييري هو البعث نحوَ شيئين أو الأشياء بداعي الإلزام بالنّسبة الى أحدهما أو أحدها، وبهذا يرتفع الإشكال؛ لتعلّق البعث بكلّ من الأطراف، والدّاعي على ذلك الإلزامُ بأحدها، أي الشارع لايرضى بترك جميع الأطراف، بل داعيه في هذا الجعل الإلزامُ بالإتيان بأحدها.

---

[1] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٨٦.

وقد ظهر بذلك تصوير التخيير في مورد نقض السيّد الأُستاد المحقّق[١] فإنّ البعث تعلّق بالمأمور به، والزّجرَ تعلّق بالمنهيّ عنه بداعي الإلزام بأحدها، أي فعلِ الأوّل وترك الآخَر.

والحاصل أنّ الوجوب التعييني هو البعث نحو شيء بداعي الإلزام به، والاستحبابَ التعييني هوالبعث نحوه لابداعي الإلزام به، والوجوب التخييري هو البعث نحو شيئين أو الأشياء معيّناً بداعي الإلزام بأحدهما أو بأحدها، والحرمةَ التعيينيّة هي الزجر عن شيء بداعي الإلزام بتركه، والكراهةَ التعيينيّة هي الزجر عنه لابداعي ذلك، والحرمةَ التخييريّة هي الزجر عن شيئين أو الأشياء بداعي الإلزام بترك أحدها أو أحدهما، وعلى ذلك، معنى التخيير بين وجوب شيء وحرمة الآخَر هو البعث نحوَ الأوّل والزجرُ عن الثاني بداعي الإلزام بواحد من فعل الأوّل وترك الآخر، هذا.

وقد يقال: إنّ الواجب التخييري قسم من الواجب المشروط، فإنّ وجوب كلّ من الأطراف مشروط بعدم الإتيان بالآخَر، ولا موجب لذلك بعد ما ذكرنا من إمكان التمسّك بظهور الكلام في الوجوب التخييري.[٢]

أفاد السيّد الأُستاد المحقّق بأنّه يرد على ذلك ما ذكرنا في أساس بطلان الترتّب من أنّ هذا الشرط ـ وهو عدم الإتيان ـ إنّما يتحقّق بعد مضيّ زمان الواجب، وحينئذٍ يسقط الأمر الآخر، ولو قيل بأنّ الشرط هو قصد عدم الإتيان بالبعض، عاد الإشكال في المقام وفي ذلك الباب إذا قصد عدم إتيانهما، ومع قصد إتيانهما يسقط الواجبان؛ لعدم حصول شرطهما.[٣]

أقول: ما أفاده من الإشكال على تصوير الواجب المشروط في المقام وفي باب

---

١ و ٢. البيع، ص ٣٩٤.

٣. المصدر.

الترتّب، غير وارد؛ لأنّ عدم الإتيان كالإتيان له شروع وختم وحال، والشرط هو الأخير، لاالثاني، ولا الأوّل، فمعنى أنّ وجوب المهمّ مشروط بترك الأهمّ؛ أنّ الأمر بالمهمّ حالَ ترك الأهمّ موجود، وهكذا في الواجب التخييري.

نعم، مع ظهور الكلام وإمكان التمسّك به لاموجب لرفع اليد عنه، ولذا ذكرنا في بحث الترتّب عدم الحاجة إليه لو قلنا باشتراط القدرة في التنجّز وإن صحّ على تقدير الحاجة؛ لفرض اشتراط القدرة في المتعلّق.

بقي الكلام في التخيير بين الأقلّ والأكثر.

ولاكلام في ذلك إذا كان لكلّ من الأقلّ والأكثر وجود مغاير للآخَر كالخطّ الطويل والخطّ القصير، وإذا كان الأقلّ بشرطِ لا والأكثر بشرط شيء كالقصر والإتمام؛ فإنّ الدّوران في هذه الموارد يكون بين المتباينين لا الأقلِّ والأكثرِ، بل الكلام في ذلك إنّما هو فيما إذا أُخذ الأقلُّ لابشرط، كما إذا دار الأمر في التسبيحات الأربع بين التسبيحة الواحدة لابشرط عن الزائد، أو ثلاث تسبيحات.

وحينئذٍ لايمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر؛ لحصول الامتثال والغرض بحصول الأقلّ، فلا معنى لدخل الزّائد في الوجوب.

الكلام في نسخ الوجوب، وأنّه هل يبقى الجواز معه، أولا؟

ويقع الكلام في ذلك تارة من حيث الدّليل الاجتهادي، وأُخرى من حيث الأصل العملي.

أمّا في المقام الأوّل، فالمفروض أنّ الدّليل المنسوخ لايكون ناظراً إلى جواز الحكم وعدمه بالنّسبة إلى ما بعد النّسخ. وأمّا الدّليل النّاسخ، فلا يدلّ إلّا على ارتفاع الحكم السّابق بالنّسبة إلى ما بعد ذلك، فليس في البين ما يدلّ على بقاء الجواز، هذا.

وأمّا في المقام الثاني، فالمحكّم هو أصالة البراءة عن الحرمة. وما يقال من أنّ المجرى مجرى استصحاب الجواز، فظاهر البطلان؛ فإنّ الوجوب ليس عرضاً متأصّلاً بحيث يبقى موضوعه بارتفاعه، بل هو بسيط غايةَ البساطة، فبعد ارتفاعه لايبقى شيء، ولو كان الحكم بعد ارتفاع الوجوب الجوازَ، يكون حكماً مغايراً للحكم الأوّل، فاستصحاب الجواز يكون من قبيل استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلّي ولا نقول به مع أنّ جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة فيه ما فيه.

نعم، أصالة البراءة تنفي الحرمة وتثبت الجواز، لكنّه جواز عقلي لاشرعيّ.

الكلام في الوجوب الكفائي

الغرض الدّاعي إلى الجعل بالنسبة إلى موضوعات التكاليف يتصوّر على نحوين:

تارة يتعدّد بتعدّد الموضوع، كوجوب نفقة الزّوجة المتعدّد بتعدّد موضوعه وهو الزّوجة.

وأُخرى لا يتعدّد بتعدّد الموضوع، بل يكون مترتّباً على صرف وجود الموضوع، كوجوب عتق الرّقبة مثلاً. وهكذا بالنسبة إلى المكلّف أيضاً يتصوّر على النّحوين: كوجوب الصّلاة في القسم الأوّل المتعدّد بتعدّد المكلّف، والواجبات الكفائيّة في القسم الثاني، فالواجب الكفائي هو ما كان الغرض الباعث إليه يحصل من كلّ واحد من المكلّفين، فالمكلّف في الواجب الكفائي هو جميع المكلّفين، وبامتثال الفرد أو الجميع يحصل الغرض، ويسقط الواجب، ويثاب الممتثل، وبعصيان الجميع يعاقب الكلّ؛ لتمكّن كلّ واحد منهم من الامتثال، وهذا ظاهر.

الواجب الموسّع والمضيّق

قد يؤخذ الزّمان في الشريعة المقدّسة حدّاً للواجب وظرفاً له، وهذا يسمّى بالموقّت. وقد يطلق الواجب بالنّسبة إلى الزّمان، فيمكن الإتيان به في أيّ زمان كان، وهذا يسمّى بغير الموقّت.

وفي الموقّت قد يكون زمان الامتثال مساوياً للزّمان المحدود في الواجب، وهذا يسمّى بالمضيّق. وقد يكون الزّمان المحدود أكثرَ من ظرف الامتثال، وهذا يسمّى بالموسّع.

ولا إشكال في وقوع الأقسام الثلاثة في الشريعة، فالأوّل كقضاء الفوائت بناء على المواسعة، والثاني كصوم شهر رمضان، و الثالث كعمرة التمتّع.

نعم، هنا كلام في الواجب المضيّق وهو أنّه لابدّ من الالتزام بسبق زمان الوجوب عن زمان الواجب فيه؛ فإنّ البعث مقدّم على الانبعاث.

و ذكر المرحوم النائينيّ ذلك للمناقشة في الواجب المضيّق إلّا أنّه من الظاهر أنّ هذا كلام آخَرُ غير مرتبط بتصوّر الواجب المضيّق بوجه؛ فإنّه على الوجهين لايزيد زمان الواجب عن المضروب حدّاً له. وهذا ظاهر.

والجواب عن المناقشة أيضاً واضح؛ فإنّ البعث مقدّم على الانبعاث رتبة لازماناً،

كتقدّم العلّة على معلولها.

وهنا كلام في الموسّع بعين ما مرّ في الواجب التخييري وهو أنّه كيف يجتمع الوجوب فيما قبل زمان الأخير مع جواز التّرك؟!

و الجواب عن ذلك أنّ في الواجب الموسّع أنّ الواجب لايجوز تركه، وما يجوز تركه فليس بواجب؛ فإنّ الواجب هو الطبيعيّ الجامع القابل للانطباق على جميع الأفراد الطّوليّة، وما يجوز تركه هو الحصص والأفراد، وهذا ليس بواجب.

ثمّ إنّه كلام في مطلق الموقّت وهو أنّه هل يكون الواجب المحدّد بالزّمان ساقطاً بانقضاء الزّمان، أو يبقى ولو بعد ذلك؟ وهذا هوالنّزاع المعروف من أنّ القضاء بأمر جديد، أو بالأمر الأوّل؟

وهنا أقوال ثلاثة: السقوط مطلقاً، وعدم السقوط مطلقاً، والتفصيل بين القرينة المتّصلة والمنفصلة بدعوى أنّ القرينة المتّصلة ظاهرة في أنّ المطلوب مقيّد بالزمان مطلقاً، بخلاف المنفصلة؛ فإنّها ظاهرة في تعدّد المطلوب، وأنّ الإتيان بالواجب في الزّمان واجب في واجب.

ولا يخفى أنّ أمر الزّمان ليس مغايراً لسائر القيود المعتبرة في الواجب، وكما أنّ مقتضى قانون الإطلاق والتقييد حمل المطلق على المقيّد في سائر القيود، كذلك في تقيّد الواجب بالزّمان، وكما أنّ الواجب ساقط بتعذّر بعض تلك القيود كذلك يسقط الواجب بعدم التمكّن من الإتيان به في الزّمان المضروب ظرفاً له.

والحاصل أنّ مقتضى قانون الإطلاق والتقييد والجمع العرفي بين المطلق والمقيّد هو حمل الأوّل على الثاني، ونتيجة ذلك هو الالتزام بوحدة المطلوب في الواجب، وسقوط الواجب بتعذّر قيده.

هذا إذا كان لدليل القيد إطلاق يشمل صورة تعذّره أيضاً حتّى تكون نتيجته سقوط الواجب بذلك؛ لعدم التمكّن من امتثاله، وإلّا فلو لم يكن له إطلاق كذلك،

لايمكن التمسّك به لرفع اليد عن إطلاق دليل الأوّل لو كان له إطلاق.

وقد يقال: «لابدّ من ملاحظة لسان دليل القيد، فلو كان لسانه الوضعَ وبيانَ الجزئيّة والشرطيّة، فالأمر كذلك؛ لحكومة دليل القيد على المطلق لإطلاق دليل القيد. وأمّا لو كان لسانه التكليفَ كمفروض المقام «أقم الصّلاة لدلوك الشمس...» وغير ذلك، فالتحفّظ على ظهور الدّليلين يقتضي كون الجميع واجباً، ونتيجة ذلك هو الالتزام بالواجب في الواجب ولو قلنا بأنّ الواجب واحد؛ لإمكان تصوّر تعدّد مراتب المطلوبيّة في الواجب الواحد. فعلى ذلك لايمكن الأخذ بإطلاق دليل القيد؛ فإنّ جميع التكاليف مشروطة بالقدرة، فمع انتفاء القدرة يسقط التكليف، فتكون نتيجة هذا القيد كما أُخذت القدرة في موضوعه كالقيام «إذا قوي فليقم» فيبقى إطلاق الدليل الأوّلي على حاله».[1]

وبهذا البيان يمكن القول بأنّ قاعدة الميسور موافقة للقاعدة في الموارد الّتي لايكون لدليل القيد إطلاق، أو كان له إطلاق صوريّ ولكن كان بلسان التكليف المقيّد بالقدرة عقلاً، بخلاف ما لو كان بلسان الوضع وبيان الجزئيّة.

و لكنّه لايتمّ؛ لأنّ دليل القيد وإن كان بلسان التكليف إلّا أنّه إرشاد إلى الجزئيّة والشرطيّة، فحكمه حكم ما كان بلسان الوضع، مضافاً إلى أنّ الواجب في الواجب إنّما يتصوّر لو لم يكن الإتيان بالواجب المظروفِ دخيلاً في حصول امتثال الواجب الظرفِ؛ فإنّ المظروف مشروط بوجود الظرف لا العكس، مع أنّ تعدّد المراتب غير الواجب في الواجب.

نعم، يمكن تصوّر بقاء الأمر الأوّل بعد الوقت بتصوّر تعدّد المراتب، ولكن ظاهر الدّليل وحدة المطلوب ومراتب المطلوبيّة إلّا أن يدلّ الدّليل على تعدّد المطلوب أو

---

[1] . العلّامة الفاني في درسه.

مراتبه، والمختار أنّ نفس دليل القضاء يكشف عن ذلك، وأنّه كاشف جديد لا أمر جديد على خلاف ما اختاره السيّد الأُستاد الخوئي. وتمام الكلام في محلّه، هذا ما هو مقتضى الأصل اللّفظي.

وأمّا الأصل العملي، فلو بنينا على أنّه لا إطلاق لشيء من الدّليلين في القرينة المنفصلة، أو الدّليل الواحد في المتّصلة، فلابدّ من الرّجوع إلى الأصل العملي، والمرجع في المقام هو البراءة للشكّ في التكليف بعد الزّمان.

وتوهّم أنّ المقام مجرى الاستصحاب فاسد؛ فإنّ المفروض قيديّة الزّمان للواجب، فلو كان العمل واجباً بعد ذلك، لكان تكليفاً مغايراً للتكليف الأوّل، فجريان الاستصحاب في ذلك مبنيّ على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي ولا نقول به.

إن قلت: هذا لو أحرزنا وحدة المطلوب في الموقّت، وإلّا فالتكليف بعد الوقت عين التكليف في الوقت، فلو شككنا في ذلك، وأنّه هل يكون التكليف بنحو وحدة المطلوب أو تعدّد المطلوب؟ يجرى الاستصحاب، فإنّه من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلّي.

قلت: لابدّ في جريان الاستصحاب من اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وإلّا فتكون الشبهة مصداقيّة؛ للشكّ في صدق النقض وعدمه على ما قرّر في محلّه، فإذاً لا يمكن التمسّك بالاستصحاب في المقام؛ للشكّ في أنّ الزّمان هل أُخذ قيداً للواجب، أو لا؟ ومعه لم يحرز الاتّحاد؛ فإنّ المتيقّن هو التكليف في الوقت، والمشكوكُ فيه هو بقاء أصل التكليف والقضيّتان متغايرتان فلا يجري الاستصحاب. هذا بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة، وإلّا فالأمر ظاهر. هذا في موارد الشبهات الحكميّة.

وأمّا في الشبهات الموضوعيّة ـ كما إذا شكّ بعد الوقت في أنّه هل أتى بالصلاة

في الوقت، أولا؟ ـ فعلى القول بأنّ القضاء والأداء تكليفان متغايران، فالرّواية تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ ويسمّى ذلك بقاعدة الحيلولة من جهة التصريح بهذه الكلمة في الرّواية. ولو قلنا بأنّ التكليف الأوّل باقٍ أو أنّ القاعدة غير مسلّمة، فهل يجرى الاستصحاب أو لا؟

فعلى القول ببقاء التكليف الأوّل بعد الوقت يستصحب عدم الإتيان في الوقت، وأثر ذلك لزوم الإتيان بعد الوقت إلّا أن يقال: إنّ بقاء الأمر الأوّل منكشف بكاشف جديد وهو دليل القضاء وموضوعُه الفوت، فالأمر الاوّل باقٍ في فرض الفوت، وحينئذٍ لايمكن إحراز الفوت باستصحاب عدم الإتيان؛ فإنّه من الأصل المثبت، ولايمكن استصحاب بقاء الأمر الأوّل؛ فإنّه من الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ولانقول به لا للمعارضة، بل لاختلاف القضيّتين وقد حقّق في محلّه.

وعلى القول الآخر فجريان الاستصحاب في ذلك مبنيٌّ على أنّ الفوت هل هو عدم الإتيان، أو أنّ فيه شائبةَ الوجود، وعدمُ الإتيان ملازم له؟ فعلى الأوّل يجري الاستصحاب، وعلى الثاني لايجري؛ لعدم إحراز الفوت، وحيث إنّ المختار أنّ الحكم يدور مدار صدق الفوت وهذا من قبيل الأعدام والملكات، فلايمكن إثبات القضاء بالاستصحاب إلّا على القول بالأُصول المثبتة، فالمرجع هنا أيضاً أصالة البراءة عن القضاء.

النواهي

قال في الكفاية ما حاصله: «أنّ الأمر والنّهي يشتركان في كونهما للطلب، غاية الأمر أنّ متعلّق الطلب في الأمر وجود الطبيعة وفي النواهي عدمها، فاختلافهما إنّما يكون بحسب المتعلّق؛ لكون كليهما بحسب الحقيقة من مقولة الطلب».[1]

ثمّ قال﷾: «إنّ متعلّق الوجود في الأمر ومتعلّق العدم في النّهي أيضاً أمر واحد وهي الطبيعة الواقعة بعدهما، غاية ما في الباب أنّه لمّا كان وجود الطبيعة بوجود فردمّا، وانعدامها بانعدام جميع الأفراد، فلا محالة يتحقّق الامتثال في الأمر بإتيان فردمّا، وفي النّهي بترك جميع الأفراد». ويترتّب على كلامه لوازمُ لا يلتزم بها أحد:

منها: أنّ مقتضى ما ذكره أن يكون للنّهي عصيان واحد وهو الإتيان بأوّل فرد من أفراد الطبيعة من دون أن يكون الفرد الثاني وما بعده مصاديق للعصيان.

بيان ذلك أنّ النّهي لو كان عبارةً عن طلب ترك الطبيعة، كان المتعلّق للطلب ـ أعني ترك الطبيعة ـ أمراً وحدانياً؛ إذ العدم غير قابل للكثرة؛ فإنّه عبارة عن نفس اللاشيئيّة، و ما هو المتكثّر إنّما هو وجود الطبيعة؛ فإنّها موجودة في الخارج بنعت

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٣٢.

الكثرة.

وبالجملة، فنفس أمريّة ترك الطبيعة بانعدام جميع الأفراد، ومخالفته بوجود فردٍمّا، فلو كان النّهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة، لزم أن يكون له عصيان واحد وهو الإتيان بأوّل فرد من أفراد الطبيعة من دون أن يكون الإتيان بالفرد الثاني أو الثالث عصياناً له.

ولا يمكن الالتزام به، فإنّ العقلاء يرون الإتيان بكلّ فرد من أفراد الطبيعة المنهيّ عنها عصياناً على حِدَة.

ومنها: أنّ مقتضى ما ذكره أن يكون للنّهي المتعلّق بالطبيعة امتثال واحد وهو ترك جميع الأفراد.

وهذا أيضاً مخالف لحكم العقلاء؛ فإنّهم يرون التارك للطبيعة في زمان لكونها منهيّاً عنها ممتثلاً وإن أتى بها في الزّمان الآتي.

والحاصل أنّ القول بكون النّهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة مستلزم لأن لايُتصوّر له أزيدُ من عصيان واحد وإطاعة واحدة؛ إذ ترك الطبيعة أمر وحدانيّ غير قابل للتكثّر، ويكون نفس أمريّته بانعدام جميع الأفراد ومخالفته بإتيان فردٍمّا.

فإن قلت: كما أنّ للطبيعة وجوداتٍ بعدد أفرادها ـ كما حقّق في محلّه من أنّ الطبيعي يوجد في الخارج بنعت الكثرة ـ فليكن لها أعدام كذلك؛ إذ لكلّ وجود عدم بديلُ نفسِه، فعدم كلّ واحد من الأفراد عدم للطبيعي الموجود فيه، وحينئذٍ فيصير الطلب المتعلّق بعدم الطبيعة ـ الذي هو مُفاد النّهي ـ منحلاًّ إلى أفراد عديدة من الطلب تعلّق كلّ واحد منها بفرد من الأعدام، ويكون لكلّ واحد منها امتثال على حدة وعصيان مستقلّ.

قلت: بين الوجود والعدم من هذه الجهة فرق؛ فإنّ الوجود حقيقة التحصّل وعين التشخّص والتميّز، وهذا بخلاف العدم الذي لا يتصوّر فيه ميزمن حيث العدم، والعدمُ

المضاف إلى هذا الفرد من الطبيعة وإن كان ممتازاً عن العدم المضاف إلى ذلك الفرد، ولكنّه خارج عمّا نحن فيه؛ فإنّ المتعلّق للطلب على مذاقهﷺ، ليس عبارةً عن العدم المضاف إلى كلّ فرد، بل العدم المضاف إلى أصل الطبيعة وهو أمر واحد.

والحاصل أنّ القول بكون النّهي عبارة عن طلب الترك مستلزم لتوالٍ فاسدة عند العقلاء.

والحقّ أن يقال: إنّ النّهي بحقيقته ومبادئه وآثاره يختلف مع الأمر. وما زعمه في الكفاية ـ تبعاً للمشهور من اشتراكهما في كونهما للطلب ـ غير صحيح.

بيان ذلك أنّ مفاد الأمر ـ كما مرّ سابقاً ـ عبارة عن البعث نحو المطلوب وعبّرنا عن مفاده بالنّسبة البعثيّة، فكما أنّ الطالب للشيء قد يأخذ بيد المطلوب ويجرّه نحو العمل المقصود ويبعثه بوسيلة الجارحة نحوَه، فكذلك قد يقول له: «افعل كذا» فهو عبارة عن البعث، والمستعمل فيه الهيئةُ النّسبة البعثيّة، ومبادئ البعث بعينها هي مبادئ سائر الأفعال الاختياريّة من التّصوّر والتّصديق وغيرهما، فإذا حصل ذلك يبعث المولى عبده نحو المطلوب بوسيلة الأمر، فإن أتى به العبد كان ممتثلاً، وإن تركها كان عاصياً، وحيث إنّ متعلّقه نفس الطّبيعة، فبوجودها يحصل الامتثال، فيسقط الأمر، ولا يلزم الإتيان بالوجود الثاني وغيرِه. هذا حال الأمر.

وأمّا النّهي، فحقيقته عبارة عن الزجر، ونعبّر عن مُفاده بالنّسبة الزجريّة، فكما أنّ المبغض للشيء قد يأخذ بيد المكلّف وينحّيه ويزجره عن الفعل المبغوض، كذلك قديزجره بصيغة النّهي، فوزان صيغة النّهي وزان الزّجر العملي، ومبادئ الزّجر عيناً تكون مبادئَ الأفعال الاختياريّة، ومتعلّقه مثل متعلّق الأمر أي نفس الطبيعة، وعليه فامتثال النّهي ـ أي الانزجارُ عن الطبيعة ـ يحصل بترك فرد بداعي النّهي وعصيانه يحصل بوجود فردٍمّا، و التكرار في الترك بداعي النّهي تكرار لامتثال النّهي، والتكرار في مخالفة النّهي تكرار للعصيان، ولا يسقط النّهي بوجود الفرد الأوّل

بخلاف الأمر؛ لحصول الامتثال بوجود الفرد الأوّل.

وبالجملة، عصيان النّهي لايُسقط التكليف وامتثال الأمر موجب لسقوطه. والفرق أنّه بعصيان النهي بفرد لاتسقط القدرة بالنّسبة إلى امتثال النهي وعصيانِه بالنّسبة إلى سائر الأفراد، وبامتثال الأمر تسقط القدرة بالنّسبة إلى عصيان الأمر، فتسقط بالنّسبة إلى امتثاله. وقد مرّ تفصيل الكلام في الأمر في محلّه.

والحاصل أنّ النّهي ومتعلّقه وإن كان نهياً واحداً عن متعلّق واحد، ولكنّه في الحقيقة ينحلّ إلى نواهٍ متعدّدة، ولو حصل انعدام جميع الأفراد تحقّق غرض المولى، ولكنّ الامتثال إنّما يصدق إذا ترك العبد فرداً من الطبيعة بداعي نهي المولى، فكلّ نهي يتصوّر له امتثالاتٌ عديدة كما يتصوّر له عصيانات متكثّرة.

فإن قلت: إذا أتى العبد بفرد من الطبيعة المنهيّ عنها وتحقّق العصيان، فكيف يتصوّر له عصيان آخَرُ مع أنّ العصيان مثل الامتثال في كونه موجباً للسّقوط؟!

قلت: لانسلّم كون العصيان من المسقطات للتكاليف، وإن اشتهر ذلك بينهم، وما تراه ـ من سقوط الموقّتات بمضيّ وقتها إذا تركها العبد في وقتها ـ فإنّما هو من جهة أنّ العبد لايقدر على إتيانها بعد مضيّ الوقت، فيسقط التكليف من جهة خروج متعلّقه عن تحت اختيار المكلّف وقدرته.

وبالجملة، فسقوط الواجب الموقّت بمضيّ وقته إنّما هو من جهة خروجه عن تحت القدرة لامن جهة عصيانه، والعصيان بما هو عصيان لا يوجَد فيه ملاك الإسقاط. ففيما نحن فيه لا مانع من تحقّق العصيان للنّهي بإيجاد فرد من الطبيعة المنهيّ عنها، ومع ذلك يقع الفرد الثاني والثالث وغيرهما أيضاً مصاديقَ للعصيان لو أُتي بها، ويقع ترك كلّ واحد منها امتثالاً على حدة لو تركت بداعي نهي المولى.

وقد تلخّص من جميع ماذكرناه أنّ مفاد الأمر ومفاد النّهي مختلفان، فالأوّل هو البعث (وادارى) والثاني هو الزّجر (بازدارى) ومتعلقهما نفس الطّبيعة، والقولُ بأنّ

مفادهما واحد ـ وهو الطلب كما في الكفاية ـ غير صحيح.

تنبيهان:

الأوّل: ذكر بعض أعاظم العلماء أنّه قد يُتوهّم أنّ النهي مثل الأمر في أنّه ينقسم إلى تعبّديّ وتوصّلي وهو توهّم فاسد؛ إذ النّهي إنّما يتعلّق بوجود الطبيعة وقد عرفت أنّ نفس أمريّته عصيان له، ولا يعقل أن يقع متعلّقه مصداقاً لامتثاله، وحقيقة التعبّديّة هي كون المتعلّق للتكليف مقيّداً بصدوره بداعي التكليف المتعلّق به، فيشترط في تحقّقها كون المتعلّق بتحقّقه مصداقاً للامتثال كما في الأوامر لاللعصيان كما في النّواهي.[1]

ولكن يرد عليه **أوّلاً:** أنّ النّهي لم يتعلّق بالوجود، بل متعلّق النّهي نفس الطّبيعة، وعصيانه يتحقّق بالوجود باعتبار تحقّق نفس الطّبيعة لا باعتبار الخصوصيّات الوجوديّة نظير الأمر؛ فإنّه يتعلّق بنفس الطبيعة، وامتثاله يتحقّق بالوجود بنفس ذلك الاعتبار لاباعتبار المشخّصات.

وثانياً: ما أفاده من حقيقة التعبّد إنّما يتمّ إذا قُصر النّظر إلى حقيقة التعبّد في متعلّقات الأوامر، وأمّا لو عمّمنا النّظر إلى النواهي، فحقيقة التعبّد تكون أشملَ من ذلك، فأيّ مانع من أن يقال: إنّ حقيقة التعبّد في الأمر كون العمل مقيّداً بداعي التكليف المتعلّق به بحيث يكون امتثاله بإيجاد المتعلّق بذلك الدّاعي، وحقيقة التعبّد في النّهي كون ترك العمل مقيّداً بداعي التكليف المتعلّق به بحيث يكون امتثاله تركه بذلك الدّاعي؟

نعم، هنا إشكال لا يأتي في الأمر وهو أنّ النّهي عن الشيء زجر عنه ولو أُخذ

---

[1] . المتوهّم السيّد البروجردي راجع: نهاية الأُصول، ص ٢٥٠.

داعي التكليف في متعلّقه، يتعلّق الزجر به، فلا بدّ من تركه، وهذا خلف ومناقضة. ولكنّه مختصّ بما إذا أراد المولى بيان تعبّديّة نهيه بأخذ الدّاعي في متعلّقه، ولكن لو قلنا بأنّ التعبّديّة والتوصّليّة من دواعي التكليف لا من قيود متعلّقه، أو أراد المولى بيان تعبّديّة نهيه بدليلٍ آخَرَ ولو متّصلاً بنهيه، فلا إشكال فيه.

وبالجمله، فالإشكال واردعلى أخذ الدّاعي في المتعلّق لا في إمكان تعبّديّة النّهي، فيمكن ذكر مسألة التعبّديّة والتوصليّة في النواهي وإن كان النهي مختصّاً بإشكال لايأتي في الأمر.

مع أنّه يمكن دفع الإشكال بتصوّر التقييد في متعلّق النّهي بما يكون المتعلّق ما يقابل الترك بداعي التكليف أي يكون المنهيّ شيئاً لايمكن تركه إلّا بداعي التكليف، فتأمّل.

ولايخفى أنّ هذا الإشكال غير ما أفاده بعض الأعاظم؛ فإنّ أساس إشكاله أنّ النّهي إنّما يتعلّق بوجود الطّبيعة مع أنّ متعلّق النّهي نفس الطّبيعة لا الوجودُ، ويمكن أن يكون المنهيّ عنه طبيعةَ ترك شيء مطلقاً، أو مقيّداً، ومع قطع النّظر عن إشكال أخذ الدّاعي في المتعلّق في الأوامر لا يكون في المقام إشكال آخر.

الثاني: ظهر ممّا ذكرناه من أنّ النهي هو الزجر ومتعلّقه نفس الطبيعة وليس مفاده الطلب، أن يلغو البحث عن متعلّق النّهي هل هو الكفّ أو نفس أن لاتفعل؟ فإنّه لاهذا ولا ذاك، بل مفاد النهي عن شيء هو الزجر عنه، وامتثاله بالانزجار عنه بأن لا يحقّقه، وهذا ظاهر.

اجتماع الأمر والنّهي

وقبل الورود في البحث ينبغي التكلّم في جهاتٍ:

الجهة الأُولى: قال السيّد الأُستاد الخوئيﷺ: إنّه قد يُتوهّم أنّ النّزاع في هذا الباب

كبروي أي في الجواز وعدمه، ولكنّه توهّم فاسد؛ فإنّ الاتّفاق واقع على الامتناع في المورد الواحد الشخصي بعنوان واحد جزماً؛ لاستحالة البعث والزّجر نحوَ أمر واحد ولو من جهة لزوم اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة، أو المصلحة والمفسدة في شيء واحد، فلا يقال: إنّه لا تضادّ بين الأُمور الاعتباريّة.[1]

إنّما النّزاع واقع في المعنون بعنوانين: أحدهما مأمور به، والآخَر منهيّ عنه، فلايكون البحث إلّا في الصغرى، وأنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون والتركيب انضماميّ، أولا. وأنّ الاجتماع واقع في التطبيق والتركيب اتّحاديّ؟

فعلى الثاني: يلزم الاجتماع.

وأمّا على الأوّل: فعلى القول بسراية الأمر بشيء أو النهي عنه لمقارنه يلزم ذلك أيضاً، بخلاف ما لو لم نقل بذلك، فلا يلزم الاجتماع في التطبيق، بل هنا شيئان موجودان معاً، كما لايخفى.

فالنّزاع الصّحيح أنّه هل يوجب تعدّد العنوان تعدّد المعنون بهما، أو لا؟ وعلى الأوّل هل يسري الحكم من أحد المعنونين إلى مقارنه ـ وهو الآخَر ـ أولا؟

أمّا النزاع الثاني: فقد فرغنا عنه في مبحث الضّدّ، وقلنا بعدم السّراية. والكلام في المقام في النزاع الأوّل، وأنّ التركيب في باب الاجتماع هل هو اتّحاديّ أو انضماميّ؟

ولكن يمكن أن يقال: إنّ النزاع في الكبرى وهو أنّه إذا كان المجمع مورداً لانطباق عنوانين: أحدهما مأمور به، والآخر منهيّ عنه ـ كماهو المفروض ـ فهل يجوز اجتماع الحكمين أيضاً، أو لابدّ من رفع اليد عن أحدهما؟ بلا فرق بين اتّحاديّة التركيب وانضماميّته.

---

[1] . المحاضرات، ج ٤، ص ١٦٤.

الجهة الثانيّه: قد ظهر بما ذكرنا أنّ الفارق بين مسألتنا هذه والمسألة الآتية ـ وهي اقتضاء النّهي في العبادات الفسادَ، وعدمُه ـ هو أنّ الجهة المبحوث عنها في المقام هو تعلّق كلّ من الأمر والنّهي بمتعلّق الآخر، بخلاف تلك المسألة؛ فإنّ الجهة المبحوث عنها فيها اقتضاؤه الفسادَ وعدمُه بعد الفراغ عن تعلّق النّهي بالعبادة، فنسبة البحثين نسبة الصغرى إلى الكبرى.

وأمّا ما ذُكر في بيان الفارق بين المسألتين من أنّ النّهي في المقام تعلَّق بعنوان مغاير لمتعلّق الأمر ولو كان بينهما عموم و خصوص مطلقان، كالحركة والقرب إلى مكان كذا مثلاً، بخلاف تلك المسألة؛ فإنّ النهي فيها قد تعلّق بعين ما تعلّق به الأمر كما ذكره صاحب «الفصول»ﷺ[1]، أو أنّ النّزاع في المقام عقليّ، وفي تلك المسألة شرعيّ وفي دلالة اللّفظ، **فلا يتمّ**؛ لأنّ شيئاً من ذلك لايوجب عقد مسألتين لو لم تكن الجهة المبحوث عنها متعدّدةً.

على أنّ الفارق الأخير غير صحيح؛ فإنّ اقتضاء النّهي للفساد وعدمه ليس شرعيّاً، بل عقلي محض فإنّه هو الملازمة بين الحرمة والفساد. ولو لم يكن لفظ في البين، كما إذا كان الدّليل على الحرمة هو الإجماعَ فمع ذلك يقع النّزاع، فالصحيح ما ذكرناه من الفرق.

الجهة الثالثة: وليعلم أنّ المراد بالواحد في عنوان الباب ليس الواحدَ الشخصي في قبال الواحد النوعي أو الجنسي؛ لعدم تعلّق الأمر والنهي بالواحد الشخصي أبداً، بل المتعلَّق ـ كما مرّ ـ هوالطّبيعة، بل المراد منه هو الواحد في قبال المتعدّد لإخراج السّجود لله والسّجود للصنم وإن كانا واحداً بالنّوع، والأمر ظاهر.

---

[1] . الفصول الغروية، ص ١٠٠.

الجهة الرّابعة: ذكر صاحب الكفاية[١] في بيان أنّ المقام داخل في كبرى التعارض أو التزاحم ما لا يرجع إلى محصَّل وقد أطال في ذلك.

والتحقيق ـ حسب ما ذكرنا سابقاً في بيان الفارق بين باب التزاحم والتعارض ـ أنّه بناء على الامتناع يكون المقام من باب التّعارض؛ لوقوع التّكافؤ في مرحلة الجعل؛ للتنافي بين الأمر والنّهي ذاتاً، فلا بدّ من مرجّحات باب التعارض.

وأمّا على الجواز، فبناء على عدم وجود المندوحة يكون داخلاً في كبرى التزاحم؛ لوقوع التنافي في مرحلة الامتثال؛ لأنّ منشأ التنافي عدم القدرة على الامتثال، وبناء على وجودها أفاد سيّدنا الأُستاد الخوئيﷺ أنّه «حيث إنّ متعلّق الأمر هو الطبيعي الجامع لا الفرد، بخلاف متعلّق النهي، فالقدرة على امتثال كلا التكليفين موجودة ولا تزاحم أصلاً».[٢] ولكن ذكرنا سابقاً وقوعَ التزاحم، وأنّ متعلّق النّهي أيضاً الطّبيعة لا الأفراد كمتعلّق الأمر، فراجع.

الجهة الخامسة: في أنّ هذه المسألة هل هي مسألة أُصوليّة أو فقهيّة أو كلاميّة أو من المبادئ الأحكاميّة أو من المبادئ التصديقيّة؟ فقد اختلف كلماتهم في ذلك.

ووجه توهّم أنّ المسألة فقهيّة أنّه يبحث فيها عن صحّة العبادة وعدمها، ولكن لايخفى ما فيه؛ فإنّها لا تنحصر بباب دون باب، بل ولا تنحصر بالأحكام الشرعيّة، بل البحث في ذلك عن سراية كلّ من الأمر والنّهي إلى متعلّق الآخر وعدمِها، وتترتّب على ذلك الصّحةُ والفساد في بعض الموارد.

ووجه توهّم أنّ المسألة كلاميّة أنّها مسألة عقليّة.

ولكن لا يخفى أنّه ليس كلّ مسألة عقليّة من المسائل الكلاميّة ما لم يكن راجعاً

---

[١] كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٤١.

[٢] المحاضرات، ج ٤، ص ١٧٥.

إلى البحث عن المبدأ والمعاد، والبحث عن سراية كلّ من الأمر والنهي من متعلّقه إلى متعلّق الآخر غيرُ مرتبط بالبحث عنهما بالكلّيّة.

ووجه توهّم أنّ المسألة من المبادئ الأحكاميّة أنّه يبحث فيها عن أحوال الحكم الشرعي.

وهذا أيضاً ظاهر الفساد؛ فإنّ المبادئ تنحصر بالتصوّريّة (المعرِّف) والتصديقيّة (الحجّة) و أمّا المبادئ الأحكاميّة في قبال التصوّريّة والتصديقيّة، فغير متصوّرة في نفسها، فلابدّ من البحث عن أنّ المسألة هل هي من المبادئ التصديقيّة لعلم الفقه، حتّى تكون مسألةً أُصوليّة، أو أنّها من المبادئ التصديقيّة لعلم الأُصول؟

ذهب المرحوم النائيني[1] إلى الثاني؛ فإنّه في هذه المسألة يبحث عن صغرى مسألة أُصوليّة؛ لأنّه على الامتناع يدخل المقام في باب التعارض، فلابدّ من ملاحظة مرجّحات باب التعارض، وعلى الجواز يدخل في باب التزاحم، فلابدّ من ملاحظة مرجّحات ذلك.

والصّحيح أنّ المسألة أُصوليّة؛ فإنّه على الجواز ووجود المندوحة لا تزاحم كما ذكرنا، بل النتيجة تفرُّعُ حكمٍ فقهيّ عليها، فيكون المسألة أُصوليّةً ويكفي أن تترتّب على أحد طرفَيْها ثمرة فقهيّة، بل جميع المسائل الأُصوليّة كذلك؛ فإنّ مسألة حجّيّة خبر الواحد من أهمّ مسائل هذا العلم ومع ذلك الأثر الفقهي ـ المترتّب عليها ـ مترتّب عليها على تقدير حجّيّته، وإلّا فلو لم يكن حجّةً لا يترتّب عليه أيّ أثر، وهكذا مسألة دلالة الأمر على الوجوب وغيرها من المسائل.

الجهة السادسة: أنّه قد يقال في المقام بأنّ جواز الاجتماع عقلي والعرف حاكم بالامتناع، إلّا أنّ الامتناع و الإمكان أمران عقليّان لاسبيل للعرف بالنّسبة إليهما.

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٤٢.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الكلام في منشأ الامتناع و الإمكان وهو الاتّحاد والتعدّد، فلو قلنا باتّحاد متعلّق الأمر والنّهي، فنلتزم بالامتناع، ولو قلنا بالتعدّد وعدم السّراية، نحكم بالجواز. والعقل وإن كان حاكماً بالتعدّد إلّا أنّ العرف يرى الاتّحاد، وحيث إنّ مدار فهم الأحكام نظر العرف، فلابدّ من ترتيب آثار الاتّحاد أي نلتزم بالامتناع وترتيب أحكام التّعارض على دليلي الأمر والنّهي.

ولكن هذا وإن كان صحيحاً بحسب الصغرى إلّا أنّه لا دليل على اعتبار مثل هذا الفهم العرفي؛ فإنّ غاية ما يكون فهم العرف دخيلاً فيه هو مداليل الألفاظ، وأمّا المسامحة في التطبيق ـ التي منها مقامنا هذا؛ فإنّ مدلول الصّلاة والغصب واضح ـ فلا دليل على اعتبارها.

وقد يقال: إنّ هذا ليس من قبيل المسامحة في التطبيق، بل إنّما هو راجع إلى [ما]هو الانفهام من اللّفظ؛ فإنّ العرف بعد ملاحظة الأمر والنّهي يرى أنّ النّهي قرينة على أنّ المراد من متعلّق الأمر الحصّة الخاصّة منه وهي الحصّة المباحة، وهذا ـ أي الجمع الدّلالي بين الدّليلين ـ موكول إلى نظر العرف.

وهذا أيضاً لا يرجع إلى محصّل؛ فإنّه ـ مضافاً إلى أنّه خُلف الفرض وخروج عن محلّ الكلام؛ فإنّ الكلام في عدم الجواز عرفاً بعد تسليم الجواز عقلاً، وهذا لا يتمّ إلّا إذا كان كلّ من الدّليلين شاملاً للمجمع ـ لاوجه للالتزام به أصلاً؛ فإنّه لاموجب لكون النّهي قرينةً على التّصرّف في المأموربه إلّا على المعارضة وتقديم جانب النّهي، وهذا مبنيّ على امتناع اجتماع الأمر والنّهي، فالصّحيح أنّ البحث عقلي صرف، ولا دخل لنظر العرف فيه أصلاً.

الجهة السّابعة: لا إشكال في شمول محلّ النّزاع للأمر والنّهي النفسيّين.

وأمّا الأمر والنّهي الغيريّان ـ على القول بهما ـ فهل هما داخلان في محلّ النّزاع، أولا؟ والحقّ دخولهما في محلّ النّزاع؛ فإنّ الاستحالة والجواز لم ينشآ من

خصوصيّة في النّفسيّة، بل المنشأ هو استحالة اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيء واحد لجهتين، وعدمُها، وهذا مشترك بين النفسيّة والغيريّة.

وأمّا الوجوب والتحريم الكفائيان، فأيضاً داخلان في محلّ النّزاع؛ لانطباق موضوع التكليفين ـ أي كلّ واحد من الأفراد ـ على الآتي بمتعلّق الوجوب والحرمة، فعلى القول بالامتناع لابدّ من رفعِ اليد عن أحد الدّليلين؛ لاستحالة اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيء واحد، وعلى القول بالجواز فقد أتى بكلا المتعلّقين.

وأمّا الوجوب والتحريم التخييريان، فقد أفاد السيّد الأُستاد الخوئيؒ أنّهما خارجان عن محلّ النّزاع؛ لمغايرة متعلّقيهما وعدم إمكان اجتماعهما في مورد واحد؛ فإنّ متعلّق الأوّل عنوان «أحد الأفراد» ومتعلّق الثاني عنوان «الجمع بين الأفراد» ولايمكن انطباق العنوانين على مجمع واحد.[1]

وفيه: أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا في بحث الواجب التخييري أنّ المتعلّق ليس الأمرَ الانتزاعي، بل المتعلّق هو كلّ واحد، وهكذا نقول في الحرمة التخييريّة، فيدخلان في محلّ النّزاع.

الجهة الثامنة: قد يقال باعتبار عدم وجود المندوحة في محلّ النّزاع، وإلّا فلابدّ من القول بالامتناع؛ لعدم إمكان امتثالهما معاً.

والصحيح عدم اعتبار ذلك فيه؛ فإنّ الكلام في لزوم اجتماع الأمر والنّهي في مركزٍ واحد وعدمه ولا فرق في ذلك بين الأمرين.

نعم، على القول بالاجتماع نرجع إلى أحكام التعارض بلا فرق بين وجود المندوحة وعدمه، وعلى القول بعدمه نرجع إلى أحكام التزاحم مع عدم وجود

---

[1] . المحاضرات، ج ١، ص ١٧٥.

المندوحة، ومع وجودها لاتعارض ولا تزاحم.

الجهة التاسعة: قيل:[١] إنّ مسألة الجواز والامتناع متوقفّة على المسألة السابقة وهي تعلّق التكاليف بالطبائع، أو الأفراد. فعلى الأوّل نحكم بالجواز؛ لمغايرة المتعلّقين، وعلى الثاني نحكم بالامتناع؛ للزوم الاتّحاد. أو بني النزاع على الأوّل، وإلّا فلا نزاع في الامتناع على الثاني.

ولكن مسألتنا هذه غير مبتنية على ذلك.

أفاد السيّد الأُستاد الخوئي أنّ محلّ النزاع في المقام أنّه هل يكون الفرد المأتيّ به في الخارج فرداً واحداً، أو فردين؟ وهذا معنى التركيب الاتّحادي والانضماميّ، فعلى الأوّل لابدّ من القول بالامتناع ـ بلا فرق بين تعلّق الأوامر بالطّبائع، أو الأفراد ـ لعدم قابليّة تعلّق الطّبيعتين العَرْضيّتين على شيء واحد لو كان التركيب فيه اتحاديّاً، وعلى الثاني نحكم بالجواز بلا فرق بين الأمرين أيضاً.[٢]

ولكن لا يخفى أنّ مورد التركيب الانضمامي خارج عن محلّ الكلام، بل محلّ الكلام في المعنون الواحد ذي العنوانين فالتركيب اتّحادي، و النزاع في أنّ تعدّد العنوان هل يُجدي في جواز الاجتماع أو أنّه أيضاً غير مُجدٍ، بل هو كالعنوان الواحد؟ فلو قلنا بأنّ المعنون متعلّق بتمام خصوصيّاته فلا يُجدي، ولو قلنا بتعلّق الحكم بالعنوان يُجدي، لابمعنى خروج المتعلّق عن المعنون، بل بمعنى عدم دخل خصوصيّة المعنون في المتعلّق.

الجهة العاشرة: قد يقال: إنّ المسألة موقوفة على النزاع المعروف وهو النّزاع في أنّ الأصيل في الخارج هو الوجود، أو الماهيّة؟ فعلى الأوّل لابدّ من الحكم

---

[١] . المصدر، ص ١٩١.

[٢] . المصدر.

بالامتناع؛ فإنّ الوجود واحد، وعلى الثاني لابدّ من القول بالجواز؛ لتعدّد الماهيّة.

ولكنّ هذا توهّم فاسد؛ فإنّه على كلا القولين الوجود الواحد ليس له إلّا ماهيّة واحدة، وتعدّد الماهيّة يقتضي الوجود المتعدّد، فهذا لايكون مبنى المسألة.

الجهة الحادية عشر: تظهر ثمرة هذا النزاع في صحّة العبادة المعنونة بعنوانٍ محرّم، وعدمِها، كالصّلاة في الدّار المغصوبة.

فعلى القول بالجواز لابدّ من القول بالصّحّة؛ أمّا على وجود المندوحة، فواضح؛ لعدم وقوع المنافاة بين الحكمين أصلاً لا على نحو المعارضة ولا على نحو المزاحمة. وأمّا مع عدمها، فيقع التزاحم بين الحكمين، فلو قدّمنا جانب الأمر، فأيضاً ظاهر، ولو قدّمنا جانب الحرمة، فيمكن تصحيح العبادة بالترّتّب مضافاً إلى إمكان التصحيح بالأمر والالتزام بوجوده في عرض النّهي كما عليه السيّد الأُستاد المحقّق الإمامﷺ[1] وقد مرّمنّا اختيار ما أفاده.

نعم، أنكرﷺ إمكان التّصحيح بالترّتّب بناء على القول بتقييد دليل الأمر[2]. وقلنا بأنّ الأمر الترتّبي تصوّره مساوق لتصديقه، فراجع.

وما ذكره المرحوم النائينيﷺ من «عدم إمكان تصحيح العبادة لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الترتّبي ولا بالملاك: **أمّا** الأوّل، فظاهر. وأمّا الثاني، فلأنّ شرط فعليّة المهمّ إنّما هو عصيان الأهمّ، وعصيان النهي عن الغصب لا يكون إلّا بفعل الصّلاة أو غيرِها في المكان المغصوب، فعلى الأوّل لزم الأمر بتحصيل الحاصل، وعلى الثاني لزم الأمر بشيء على تقدير وجود ضدّه. **وأمّا** الثالث، فحيث إنّ المأتيّ به مبغوض للمولى، فلا يمكن أن يُتقرّب به بداعي ملاك المحبوبيّة»[3]، لايرجع إلى محصّل؛ فإنّ

---

[1] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٣.

[2] . المصدر، ص ٣٩.

[3] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٦٤.

الشرط في ذلك إنّما هو ترك امتثال النّهي وهذا يلازم الصّلاة أو غيرها، لا أنّ الشرط هو الصّلاة أو غيرها، حتّى يلزم ما ذكر. وهذا يظهر من ملاحظة ما ذكرناه في باب الترتّب من أنّ وقوع الترتّب لايحتاج إلى دليل أزيدَ من إمكانه، وهذا مقتضى الجمع بين الخطابين وملاحظةِ اشتراط القدرة في المتعلّق، ونتيجةُ ذلك ما ذكرناه.

وأمّا التصحيح بالملاك، فلو فرضنا إمكان كشف الملاك مع سقوط الأمر ـ وقدمرّ عدم إمكان ذلك، فلا مانع منه، وما ذكره ظاهر البطلان؛ لإمكان أن يكون الشيء المبغوض للمولى واجداً لملاك المحبوبيّة، وعليه فيمكن التقرّب به.

وأمّا على القول بالامتناع، فتقع المعارضة بين الدّليلين، فلو قدّمنا دليل الأمر، وإلّا فلابدّ من الحكم ببطلان العبادة؛ لعدم الأمر بها، بل تقع منهيّاً عنها.

إذا عرفت ما ذكرنا، فأحسن ما استُدلّ به على الامتناع ما في الكفاية، ومحطّ النّظر مقدّمته الثالثة؛ فإنّه ذكر أنّ تعدّد العنوان لايوجب تعدّد المعنون.[1]

أفاد السيّد الأُستاد الخوئي رحمه الله «بأنّ هذا وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لابدّ من البحث عن أنّ المعنون هنا واحد»[2]، أو متعدّد فإنّه ليس في كلامه رحمه الله ما يدلّ على أنّ المعنون في المقام واحد.

وبعبارة أُخرى: إنّ ما ذكره مغالطة؛ فإنّ الكبرى في الشكل الأوّل لابدّ وأن تكون كلّيّة، وعدم اقتضاء تعدّد العنوان تعدُّدَ المعنون لايوجب وحدة المعنون في جميع موارد تعدّد العنوان، فلابدّ من تحقيق وحدة المعنون وتعدّده.

أقول: ما ذكره صاحب الكفاية ليس كبرى الاستنتاج حتّى يشكل عليه بما ذكر، بل يريد بذلك أنّ متعلّق التكليف في جميع الموارد هو فعل المكلّف، والفعل في

---

[1] ١. كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٥٠.

[2] ٢. المحاضرات، ج ٤، ص ٢٥١.

المقام واحد وإن تعنون بعنوانين؛ فإنّ تعدّد العنوان لايوجب تعدّد المعنون، فهو في مقام ردّ توهّم تعدّد المعنون بتعدّد العنوان لا في مقام إثبات وحدة المعنون، و أوكَلَ إثباتَ وحدة المعنون إلى الارتكاز؛ فإنّ الفعل في المقام فعلٌ واحد وهي الحركة الخاصّة التي لاتقبل إلّا طبيعةً واحدة.

وذكر المرحوم النائينيﷺ «أنّ جهة صدق العنوان على معنونه إمّا تعليليّة أو تقييديّة، فعلى الأوّل، كصدق المشتقّات على ذواتها، المعنونُ واحد وإن تعدّد عنوانه، بخلاف الثاني، كصدق مبادئ المشتقّات على مصاديقها؛ فإنّه لابدّ من الالتزام بتعدّد المعنون حينئذٍ عند تعدّد العنوان. وهذا ظاهر.

وليعلم أنّ موضوعات التكاليف من قبيل الأوّل، وأنّ الجهة فيها تعليليّة؛ لأنّها من قبيل المشتقّات، بخلاف متعلّقات التكاليف كالغصب والصلاة مثلاً، و بما أنّ جهة الصدق في المجمع وغيره واحدة وهي مقوّمة للصدق بلا واسطةٍ تعليليّة، فلابدّ من الالتزام بالتعدّد حينئذٍ»[1]. هذا ملخّص كلامه.

تفصيل السيّد الأُستاد

وقد أفاد السيّد الأُستاد الخوئيﷺ

> أنّه بحسب الكبرى لابدّ من التفصيل في المقام، وهو أنّ متعلّق الأمر والنهي إمّا أنّهما عنوانان متأصّلان في الوجود كالحركة والنّظر، أو هما عنوانان انتزاعيان كالغصب والإكرام، أو أحدهما متأصّل، والآخر انتزاعي كالقراءة والغصب.
>
> فعلى الأوّل: نلتزم بالاجتماع؛ فإنّ الماهيّتين المتأصّلتين في الوجود حدّان لوجودين، والحيثيّةُ تقييديّة.

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٤٩.

وعلى الثاني: فإمّا أن يكون منشأ الانتزاع متعدّداً كالحركة في الدّار المغصوبة وإكرام زيد بإعطائه مالاً، فهذا كالأوّل. وإمّا أن يكون واحداً كإعطاء المال المغصوب زيداً تعظيماً له وإكراماً، فلابدّ من الالتزام بالامتناع حينئذٍ، ووجهه ظاهر.

وعلى الثالث: فإمّا أن يكون منشأ انتزاع الأمر الانتزاعي ذلك الأمرَ المتأصّل فنلتزم بالامتناع كالوضوء بالماء المغصوب؛ فإنّ الحرام لا يكون مصداقاً للواجب. وإمّا أن يكون المنشأ غير ذلك، فنلتزم بالجواز كالقراءة والغصب.[1]

أقول: يمكن أن يقال: إنّ المعنون وإن كان واحداً إلّا أنّ العناوين المتعدّدة قابلة للانطباق عليه، وحيث إنّ العنوانين ـ مثلاً ـ مختلفان، فجهة صدق كلٍّ مغايرةٌ مع الآخر، وحيث إنّ الأمر المتعلّق بعنوان يستلزم إيجاد ذلك العنوان، و النهيَ المتعلّق بعنوان يستلزم ترك إيجاد ذلك العنوان، فلا يعقل أن يسري كلّ منهما إلى متعلّق الآخر، وإلّا لزم عدم تماميّة العنوان للموضوعيّة، وهذا خلف. فبذلك يظهر أنّ الخارج المنطبقَ عليه متعلّق الأمر والنّهي وإن كان أمراً واحداً لكن لا فرق بين الأقسام المذكورة في المتن كما أنّه لافرق بين كون الحيثيّة تعليليّةً أو تقييديّة، ولذا نلتزم بعدم المعارضة بين العامّين من وجه بنفسهما إلّا أن يعلم من الخارج كذب أحدهما في المجمع، وهكذا المسألة غير مبنيّة على أنّ التركيب في الخارج اتّحادي أو انضمامي.

قال:

وأمّا بحسب التطبيق والصغرى، فيقع الكلام **أوّلاً:** في الصّلاة في الدّار المغصوبة، فلابدّ من التفتيش من أجزاء الصّلاة، وأنّ أيّاً منها متّحدمع الغصب:

---

[1] ١. المحاضرات، ج ٤، ص ٢٦٣.

أمّا النيّة، فإنّها من الكيف النفساني، وعدمُ اتّحادها مع الغصب ـ وهو في المقام من مقولة الأين ـ واضح.

وكذا الأذكار؛ فإنّها من الكيف المسموع. وأمّا تموّج الهواء الناشئ من الأذكار، فلايُعدّ تصرّفاً في مال الغير واستيلاءً عليه عرفاً.

وأمّا القيام والرّكوع والسّجود، فكلٌّ منها من مقولة الوضع، فلا ينطبق عليها الغصب.

نعم، يبقى الكلام في الهُوِيّ إلى الرّكوع والسجود، والنهوضِ عن الرّكوع والسجود إلى القيام؛ فإنّها تعدّ من التصرّف في مال الغير إلّا أنّها غير داخلة في أجزاء الصّلاة، بل إنّما هي من مقدّماتها، فلا يضرّ حرمتها بصحّة ذيها، كما لايخفى.

وأيضاً يبقى الكلام في السجود، فقد يقال بأنّه فعل الإنسان، الّذي يعبَّر عنه بالفارسي «به خاك افتادن» فعليه يعدّ ذلك من التصرّف في مال الغير.

وقد يقال: إنّ السجود له قيد وهو وضع الجبهة على الأرض معتمداً عليها، فهو تصرّف في ملك الغير باعتبار قيده، فلو بنينا على أنّ السجود هيئة محضة لا فعلٌ خاصّ ـ كما مرّ ـ وبنينا أيضاً على أنّ الاعتماد على الأرض ليس قيداً له، فنبني على الصّحّة، وإلّا فلابدّ من الحكم بالفساد. والظاهر من الأدلّة أنّ قيد الاعتماد دخيل في السجدة، فتبطل الصّلاة في الدّار المغصوبة؛ للنّهي المتعلّق بجزئها.[1]

أقول: ظاهر أدلّة التكاليف أنّ متعلّقها أفعال المكلّفين، فمقولة الأين، أو الوضع، أو غير ذلك من المقولات غير متعلَّقه للتكليف، بل يمكن أن يقال: إنّ سائر المقولات غير قابلة لتعلّق التكليف بها؛ فإنّها غير اختياريّة للمكلّف، بل ما هو اختياري له فعله. وعلى أيّ حال يكفينا ظهور أدلّة التكاليف. وإذا كان الأمر كذلك،

---

[1] . المصدر، ص ٢٧٣.

فالفعل في الرّكوع والسجود والقيام واحد وإن كان معروضاً لعرَضٍ آخَرَ أيضاً وهو الوضع مثلاً.

قال:

وثانياً: في الوضوء بالماء المغصوب، فلا إشكال في بطلان الوضوء في صورة العلم والعمد؛ فإنّ الوضوء هو بعينه التصرّف في الماء المغصوب، فهو حرام، والحرام لايكون مصداقاً للواجب.

وهكذا الكلام في صورة الجهل عن تقصير. وأمّا في صورة الجهل عن قصور، فالمعروف ذهبوا إلى الصّحّة، فإن كان هناك إجماع، وإلّا فيشكل ذلك، فإنّ الجهل عذر محض. وأمّا الحكم الواقعي، فهو باقٍ على حاله، فيكون التصرّف في الماء محرّماً واقعاً وإن كان المكلّف معذوراً في ذلك؛ لجهله، فلا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب.

وأمّا في صورة السّهو والنّسيان: فإن كان ذلك عن تقصير ـ بأن كان هو الغاصبَ مثلاً، أو غيره مع العلم والعمد أوّلاً ثمّ قصّر فنسي ـ فالتكليف وإن كان ساقطاً؛ لاستحالة التكليف بمالايطاق إلّا أنّ استحقاق العقاب باقٍ على حاله؛ فإنّ الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار فإذاً يبطل الوضوء؛ لوجود المبغوضيّة الواقعيّة.

وأمّا في مورد النسيان عن غير تقصير: فيصحّ الوضوء؛ فإنّ المانع منها أحد أمرين: الحرمة وهي ساقطة؛ لاستحالة تكليف ما لا يطاق، والمبغوضيّة وهي أيضاً ساقطة؛ فإنّ النسيان عن غير تقصير، فلابدّ من الحكم بالصّحّة.

وثالثاً: في الوضوء عن الآنية المغصوبة، أو آنية الذّهب والفضّة.

فقد يكون الوضوء بعينه تصرّفاً واستعمالاً في ذلك بأن يقع ارتماساً ـ بناءً على حرمة مطلق استعمال آنية الذّهب والفضّة ـ فلا إشكال في بطلان ذلك؛ لوقوعه

مصداقاً للحرام، فلا يكون مصداقاً للواجب.

وأمّا لو لم يكن كذلك بأن اغترف منها غرفة، فغسل بها وجهه، ثمّ اغْترف غرفة أُخرى، وهكذا إلى أن يتمّ الوضوء، فمع وجود ماءٍ آخَرَ مباح يصحّ وضوؤه بلا إشكال؛ فإنّ التكليف الفعلي هو الوضوء ولم يقع الوضوء محرّماً، بل ارتكاب الحرام في المقدّمات. وهذا ظاهر، ومع انحصار الماء في ذلك، فلا إشكال في أنّ الوظيفة الفعليّة هو التيمّم؛ لعدم وجدان الماء شرعاً، ومع العصيان يصحّ وضوؤه بناء على الترتّب ـ كما هو الصحيح ـ وجريانِه في مثل المقام من عدم القدرة على تمام العمل ابتداء، بل القدرة توجد تدريجاً فإنّ الشرط في صحّة الوضوء هو القدرة التدريجيّة وهي حاصلة.[1]

أقول: لا فرق بين المسائل الثلاث في الحكم بالصّحّة، وذلك لتعدّد العنوان حتّى في الوضوء بالمغصوب مع العلم والعمد. إلّا أن يدلّ على خلافه دليل كالإجماع مثلاً.

قالﷺ:

بقي الكلام في التوضّوء والاغتسال في المكان المغصوب، [فـ] صور هذه المسألة أربع: وجود المندوحة، وعدمُه، وفي كلّ منهما إمّا أن يكون الفضاء أيضاً مغصوباً، أولاً.

فمع عدم وجود المندوحة لاإشكال في سقوط المائيّة بناءً على تقديم جانب النّهي، ومع العصيان يصحّ الوضوء أو الغسل ـ بناء على الترتّب فيما إذا لم يكن الفضاء مغصوباً ـ فإنّ متعلّق الأمر مغاير لمتعلّق النّهي حينئذٍ. ومع كون الفضاء مغصوباً يبطل ذلك؛ فإنّ المسح هو إمرار الماسح على الممسوح، والإمرار بعينه

---

[1] ١. المصدر.

التصرّف في الفضاء، فلا يكون مصداقاً للواجب، وسقوطُ الواجب بغيره يحتاج إلى دليل.

وأمّا مع وجود المندوحة، فيكون الوضوء والغسل مأموراً بهما إذا لم يكن الفضاء مغصوباً، بلا حاجة إلى الترتّب على ما بنينا عليه، ومع فرض كون الفضاء مغصوباً الكلام هو الكلام في السّابق.[١]

أقول: بناء على كفاية تعدّد العنوان في جواز الاجتماع وإن كان المعنون واحداً كما هو الصّحيح والموافق للارتكاز، فإنّ الأمر البسيط الواحد يجتمع فيه المحبوبيّة والمبغوضيّة عند العقلاء من جهة تعدّد العنوان؛ فإنّ شرب التتن مثلاً مبغوض للمعتاد من جهة كونه مضرّاً، ومحبوب له من جهة الاعتياد وغير ذلك، والأمثلة العقلائيّة كثيرة إلى حدّ النهاية. والحاصل أنّ الشيء الواحد ينطبق عليه العناوين المتعدّدة المتكثّرة، فمع أخذ الشارع عنواناً من ذلك في متعلّق الأمر يكون ذلك تمامَ الموضوع عنده وهكذا في طرف النّهي، ومع هذا لايعقل سراية أحدهما إلى الآخر، ويصحّ المائيّة في المسائل الأربع.

الوجوه المستدلّ بها على جواز اجتماع الأمر والنهي

الأوّل: «أنّ وقوع ذلك في الأحكام الشرعيّة دليل إمكانها؛ فإنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، ومن موارد وقوعه هو العبادات المكروهة؛ فإنّ ملاك المسألة لا يختصّ بموارد الوجوب والحرمة».

والجواب عن ذلك كما ذكره صاحب الكفاية ﷺ «أنّ موارد العبادات المكروهة لاتخلو عن أحد أقسام ثلاثة: إمّا أن يكون النّهي متعلّقاً بعين ما تعلّق به الأمر، أو

---

[١] . المصدر، ص ٢٩٥.

بعنوانٍ ملازم له خارجاً. وفي الأوّل إمّا أن تكون العبادة ممّا لها بدل، أولا، فمع عدم كون العبادة ممّا لها بدل كصوم يوم عاشورا، فلابدّ من رفع اليد عن ظهور النّهي في المقام ـ ولو بناء على الامتناع؛ فإنّ متعلّق الأمر والنّهي واحد على الفرض ولا سيّما مع عدم المندوحة كما هوالفرض أيضاً ـ وحملِه على الإرشاد إلى مطلوبيّة التّرك من جهة انطباق عنوانٍ مستحبّ عليه أقوى من استحباب الفعل، أو من جهة أنّه ملازم لعنوانٍ كذلك، فالمقام من قبيل المستحبّين المتزاحمين».[1]

ولايرد عليه ما أورده المرحوم النائينيﷺ عليه «بأنّ التزاحم إنّما يتصوّر في الضدّين اللذين لهما ثالث، وأمّا مثل المقام، فلا؛ فإنّ الفعل والترك لاثالث لهما»[2]، فإنّ هذا ـ بحسب الكبرى وإن كان صحيحاً كما مرّ في مبحث الضدّ إلّا أنّه ـ بحسب التطبيق لا يتمّ؛ فإنّ الصّوم أمر عبادي، وبين الصّوم وتركه ثالث وهو الإمساك لابقصد القربة.

أقول: يمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّ النّهي إرشاد إلى تطبيق عنوانٍ مأموربه على الفعل عنوان «موافقة بني أُميّة»، فهنا عنوانان منطبقان على شيء واحد: الصّومُ وموافقةُ بنيأُميّة، وتعدّد العنوان يكفي في الجواز، بل لابدّ من القول به مع تعدّد العنوان، كما مرّ.

وأمّا الجواب عن إشكال المرحوم النائيني، فظاهر، فإنّه مبنيّ على اختصاص الأمر بصوم يوم العاشر، وأمّا لو كان دليل الأمر «صم كلَّ يوم» ودليل النّهي «لاتوافِقْ بني أُميّة»، فبينهما عموم من وجه، وصوم يوم عاشورا مصداق للعنوانين والتزاحم اتّفاقي.

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٥٥.

[2] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٦٩.

قال:

وأمّا مع فرض كوْن العبادة ممّا لها بدل، فلا نحتاج إلى حمل النّهي على غير ظاهر؛ فإنّ الأمر بما أنّه تعلّق الطّبيعة بنحو صرف الوجود، ولازم ذلك التّرخيص في تطبيقها على كلّ فرد منها، والنّهي تعلّق بالحصّة الخاصّة منها على الفرض ولاينافي النّهي التنزيهي مع الترخيص المذكور، فلا تنافي بين الأمر والنّهي في المقام؛ فإنّ الصلاة في الحمّام عبادة؛ لأنّها صلاة، ومكروهة من جهة تطبيقها على الفرد الواقع في الحمّام، والكراهة لا تنافي ترخيص التطبيق، فلا يقاس ذلك بباب المحرّم؛ لتنافي الحرام مع الترخيص في التطبيق، ولعلّ مراد من ذكر أنّ النّهي إرشاد إلى أقلّيّة ثواب ذلك.[١]

أقول: هذا البيان لا يدلّ على أزيدَ من أنّ وجه تعلّق الحكمين على المورد هو تعدّد عنوان متعلّقيهما، وإلّا فالمعنون واحد بلا إشكال، فبناء على الامتناع في موارد التركيب الاتّحادي لابدّ من الحكم بالامتناع في المقام أيضاً؛ فإنّ التركيب اتّحادي، ولكن على ما اخترناه من كفاية تعدّد العنوان، فالجواز ظاهرُ الوجه.

قال:

وأمّا لو تعلّق النّهي بعنوانٍ ملازم للمأمور به، فالأمر ظهر ممّا تقدّم بلا مزيد عليه، فإنّه مع عدم اتّحاد العنوانين لا يلزم أيُّ محذور في الحرام، فكيف بالمكروه، ومع اتّحادهما فالجواب بعين ما تقدّم، فمع وجود المندوحة يكون النّهي إرشاداً إلى مزاحمة العبادة بما هو أقوى منه، ومع وجوده تكون الكراهة راجعة إلى تطبيق المأموربه على بعض الأفراد، والكراهة لا تنافي الترخيص، فلا تكون مقيّدةً لدليل الأمر.[٢]

---

[١] . المصدر، ص ٢٦٨.

[٢] . المصدر، ص ٢٧١.

الثاني: «أنّ العرف حاكم بالجواز؛ ألاترى عدم التنافي بين الأمر بالخياطة والنّهي عن الكون في مكان خاصّ وإن جمعهما المكلّف في زمانٌ واحد».

والجواب عن ذلك ظاهر؛ فإنّ المثال لاربط له بباب اجتماع الأمر والنّهي أصلاً؛ لعدم تصوّر أيّ ربط بين الخياطة والكون أبداً، مع أنّ العرف لا سبيل له في هذا المبحث كما تقدّم، فإنّه بحث عقلي صرف.

الثالث: ما ذكره المحقّق القمّي وهو «أنّ متعلّق الأمر صرف الوجود، والفرد مقدّمة للطبيعة المأموربها، والنّهي انحلالي متعلّق بالفرد، فلو قلنا بعدم وجوب المقدّمة، فالأمر ظاهر، ومع القول به، فيمكن أن يكون محرّمٌ مقدّمةً للواجب، ويسقطَ الواجب ولو كان مقدّمته محرّمةً».[1]

والجواب عن هذا أنّه لو تمّ فلابدّ من الالتزام بالجواز وإن كان العنوانان واحداً بعين البيان، مع أنّه لايلتزم به، مع أنّ المقدّميّة موقوفة على تعدّد الوجود، وفي المقام، الوجود واحد يضاف إلى الفرد تارة، وإلى الكلّي المنطبق عليه أُخرى، مع أنّ النّزاع لا يختصّ بالأمر والنهي النفسيّين كما مرّ، بل يعمّ الأمر المقدّمي والنّهي النفسيّ أيضاً.

الرّابع: «أنّ متعلّقي الأمرِ والنّهي في مقام الجعل لم يجتمعا في شيء؛ فإنّ متعلّق الأمر شيء كالصّلاة، و متعلّق النهي شيء آخَرُ وهو الغصب مثلاً، والاجتماع إنّما هو في مقام الامتثال وبسوء اختيار المكلّف، فالاجتماع مأموريّ لا آمريّ، وهذا لامحذور فيه؛ لعدم تعلّق البعث والزّجر بشيء واحد».

الخامس: «أنّ الأمر والنهي بما أنّهما متعلّقان بالطبائع متغايران بحسب المفهوم، فلا اجتماع أصلاً، والمجمع هو الفرد وهو محصِّل للطّبيعتين ولا محذور في ذلك».

---

[1] المحاضرات، ج ٤، ص ٣٣٠.

وبالجملة، متعلّق الأمر ليس إلّا نفسَ الطبيعة، ومتعلّق النّهي أيضاً كذلك، والوجود الخاصّ غير متعلَّق لهما، ولا محذور في اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيء واحد بعنوانين كشرب التتن المضرّ للمعتاد إليه، ولا في البعث والزّجر نحوَه كذلك، أمّا باعتبار نفسهما، فظاهر.

وأمّا باعتبار مبدئهما، فقد فرضنا اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة فيه. وأمّا باعتبار المنتهى وهو عدم القدرة على الامتثال، فيدخل المقام في كبرى التزاحم، والأمر والنهي لم يجتمعا في محلّ واحد؛ فإنّ مركز التعلّق العناوينُ، والمعنون مركز الامتثال.

وينبغي التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّه لو اضطرّ المكلّف إلى ارتكاب أمر محرّم في نفسه، فهل يجوز له الإتيان بالواجب في ضمن ذلك الفرد المحرّم، كالصّلاة في المكان المغصوب للمحبوس فيه، أم لا؟ فتارة يكون الاضطرار بلا اختيار، وتارة بسوء الاختيار.

أمّا الأوّل، فالمشهور صحّة الصّلاة في ذلك المكان؛ فإنّ الاضطرار يرفع الحرمة، فيبقى إطلاق الوجوب على حاله.

ولكن ذكر المرحوم النائيني‌ؒ «أنّ الاضطرار وإن كان يرفع الحرمة إلّا أنّ القيديّة المستفادة من النّهي لا ترتفع بالاضطرار؛ فإنّ حديث نفي الاضطرار لا يوجب إثبات الحكم وهو صحّة الصّلاة في المكان المذكور، ورفعَ الحرمة لا يوجب رفع القيديّة؛ فإنّهما في عرضٍ واحد، وليس بينهما ترتّب أبداً؛ فإنّ الضدّين ليس بينهما ترتّب كما مرّ في بحثه».[1]

إلّا أنّ ما أفاده بحسب مقام الإثبات لا يتمّ؛ فإنّ القيديّة إنّما استفيدت من دليل

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٧٤.

الحرمة بالدّلالة الالتزاميّة، فتسقط بسقوطها لامحالة؛ لتبعيّة الدّلالة الالتزاميّة للدّلالة المطابقيّة، فالصحيح صحّة الصّلاة من جهة إطلاق دليلها.

وما قيل «بأنّ الحرمة وإن كانت ساقطة إلّا أنّ ملاكها باقٍ، وإلّا لما كان للامتنان في حديث الاضطرار معنىً، وما كان واجداً لملاك المبغوضيّة لا يكون مقرّباً ولايمكن تعلّق الوجوب به»، مدفوع بأنّ الملاك غير المؤثّر ـ كما هو المفروض ـ لايوجب امتناع الوجوب؛ لإمكان جعله لمصلحة مقتضية له، كتسهيل ونحوه.

وأمّا الثاني، فيقع الكلام فيه في مقامين: الأوّل: حكم الخروج نفسِه. الثاني: حكم الصّلاة في ذلك المكان مع فرض الاضطرار إلى التّصرّف فيه.

أمّا الأوّل، فالحقّ ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ من «أنّه ليس محكوماً لا بالوجوب؛ لعدم وجوب المقدّمة، بل عدمِ المقدّميّة في المقام؛ فإنّ الضدّين في مرتبة واحدة، وعدمِ كون الخروج مصداقاً للتخلية وردّ المال إلى مالكه، ولا بالحرمة للاضطرار إلى التصرّف تكويناً وإن كان بسوء الاختيار، وعدمِ جواز التصرّف بغير الخروج؛ لكونه أهمَّ المحذورين، فلابدّ له من الخروج عقلاً من باب دفع المحذور الأهمّ».[1]

دفع مايقال من عدم دخول المقام في قاعدة «الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار»

وما ذكره المرحوم النائيني ﷺ من «عدم دخول المقام في قاعدة «الامتناعُ بالاختيار لا ينافي الاختيار»، فإنّ الخروج اختياريٌ بالوجدان، والدّخولَ مقوّم للملاك في الخروج ومحقّق للقدرة عليه، فكيف يدّعىٰ امتناعُ الخروج وانطباقُ القاعدة عليه، والخروج واجب في الجملة، فكيف يدّعى امتناعه»[2] **مدفوع** بأنّ

---

[1] ١. كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٦٥.

[2] ٢. فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٧٦.

الامتناع تشريعاً موجود؛ لما مرّ، ولا ندّعي أنّ الخروج ممتنع، بل المدّعى امتناع ترك الخروج؛ فإنّ المقام من قبيل الاضطرار في المحرّمات لا الواجبات، والامتناع نشأ من سوء الاختيار، فلا ينافي الاختيار، فيعاقب على الخروج وإن لم يكن حراماً بالفعل.

وأمّا حكم الصّلاة حالَ الخروج، فمع إمكان الإتيان بها خارجَ المكان، فلابدّ من التأخير؛ لعدم جواز الاكتفاء بالناقص مع إمكان التامّ، والإتيان بالصّلاة تماماً ملازم للتصرّف الزّائد عن الخروج والمفروض أنّه حرام.

وأمّا مع عدم الإمكان، فعلى الامتناع وتقديم جانب النّهي تسقط الصلاة بحسب القاعدة؛ فإنّ المبغوضيّة الواقعيّة موجودة وإن لم يكن نهي بالفعل إلّا أنّ عدم سقوط الصّلاة بحالٍ يدلّنا على الجواز لكن صلاة إيمائيّة لئلّا يلزم منها التصرّف الزائد عن الخروج.

وأمّا بناء على الجواز، فتقع المزاحمة بين التكليفين لامحالة؛ فإنّ المبغوضيّة موجودة على الفرض، وبما أنّ الصّلاة لا تسقط بحال يترجّح جانب الصّلاة ولابدّ من الاكتفاء بها إيماءً لو أحرزنا أنّ مبغوضيّة التصرّف الزائد أهمُّ، وإلّا فتجوز الصّلاة حتّى صلاة تامّة أيضاً، ومع الإتيان بها تامّةً تصحّ الصّلاة حتّى بناءً على الأوّل.

ثانيهما: بناء على الامتناع ودخول المجمع في باب المعارضة لابدّ من إعمال مرجّحات باب المعارضة.

دفع مايقال من تقديم جانب النهي

وقد يقال بترجيح جانب النّهي بأنّ إطلاق النّهي شموليّ، وإطلاقَ الأمر بدليّ، ويترجّح الأوّل على الثاني.

وذكرنا وجه ما أفاده في باب الواجب المشروط مع جوابه، وقلنا: إنّ كلاًّ من

الدّليلين مطلق تتمّ دلالته على مقدّمات الحكمة بلا فرق بينهما من هذه الجهة، فلاتقديم.

ذكروا أيضاً وجهاً آخَرَ لتقديم جانب النّهي وهو أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.[1]

إلّا أنّ هذا لو تمّ يختصّ بباب التزاحم لا التعارض؛ لعدم العلم بالمفسدة أو المنفعة فيه. على أنّه لا يتمّ حتّى في ذلك الباب أيضاً؛ فإنّ العقلاء يقدّرونهما بحسب المقدار والأهمّيّة، مع أنّ المصالح والمفاسد في الأحكام الشرعيّة لا تنحصر بالمنافع والمضارّ الشخصيّة، بل العمدة فيها المصالح والمفاسد النوعيّة كالواجبات الماليّة والجهاد وغيرها. وتقديمُ العقلاء دفْعَ المفاسد النوعيّة على جلب المنافع النوعيّة غير مسلّم، فلا يقاس الأحكام الشخصيّة بباب المضارّ والمنافع، فليتدبّر.

وأمّا ما أجاب به المحقّق القمّي عن ذلك «بأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدةً، فلايتمّ»[2]، ووجهه ظاهر.

ذكروا أيضاً وجهاً ثالثاً، وهو الاستقراء.[3]

وليس من الاستقراء الناقص فضلاً عن التامّ؛ فإنّ الموردين ـ وهما تقديم التروك على الأفعال في أيّام الاستظهار، وإراقةُ الماء والتيمّم في مورد انحصار الماء بالإناءين المشتبهين ـ لا يوجبان ظنّاً بذلك فضلاً عن القطع، مضافاً إلى أنّ الحرمة في كلا المقامين تشريعيّة ـ على كلام في الأوّل، وبلا كلام في الثاني ـ مع غير ذلك من الإشكالات، فمقتضى القاعدة سقوط الإطلاقين، والمرجع ـ مع عدم دليل لفظيّ ـ الأصل العملي، والأصل عدم الحرمة. وبعد العلم بأصل الواجب والشكّ في تقيّده

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٧٧.

[2] . المصدر.

[3] . المصدر، ص ٢٧٨.

بغير هذا الفرد المرجعُ هو المرجع في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فعلى البراءة يُجتَزأ بالمأتيّ به في ضمن هذا الفرد، وعلى الاشتغال عدم الاجتزاء، وهذا ظاهر.

محصّل الكلام في مسألة الاجتماع

أقول: المتحصّل عندنا أنّ تعدّد العنوان يكفي في جواز الاجتماع وإن كان المعنون واحداً والتركيب اتّحاديّاً، بل التركيب الانضمامي خارج عن محلّ الكلام، ومحلّ الكلام جواز اجتماع الأمر والنّهي في المجمع، وعدمُه، وليس النّزاع صغرويّاً كما هو المعروف، بل إنّما هو كبرويّ، كما هو ظاهر عنوان البحث. وجواز الاجتماع في المعنون بعنوانين ـ أحدهما متعلّق الأمر، والآخَر متعلّق النّهي ـ أمر عرفي، بل العالم مملوّ من نظائره من أنّ الفعل الواحد مبغوض لشخص من جهة، ومحبوب له من جهة أُخرى بلاكسر ولاانكسار وبرهانيّ أيضاً؛ فإنّه لايعقل سراية الحكم من متعلّقه إلى آخَرَ، فإذا كان عنوان متعلّقاً للأمر كيف يعقل سرايته إلى متعلّق النّهي وبالعكس؟! فإنّ الخارج معنون بعناوينَ متعدّدةٍ، ولامانع من تعلّق الأمر بعنوان منها، وتعلّقِ النّهي بعنوان آخَرَ منها، كالحبّ والبغض، والفردُ بخصوصيّاته وتشخّصاته لا مأموربه ولا منهيٌّ عنه، بل المأمور به والمنهيّ عنه العناوينُ المنطبقة عليه، فشرب الجيگار ـ مثلاً ـ محبوب؛ لأنّه مكيّف مثلاً، ومبغوض؛ لأنّه مضرّ، فشرب الجيگار مضرّ وهو أيضاً مكيّف ومع ذلك فهو بعنوانه ـ أي شرب الجيگار ـ لامحبوب ولامبغوض، بل المحبوب والمبغوض هما العنوانان المنطبقان عليه، غير الخارجين عنه بحيث لو أُزيلت عنهما خصوصيّة شرب الجيگار وفرضنا ـ ولو مُحالاً ـ بقاءَ العنوانين، لكان الحكمان باقيين.

ولا فرق حينئذٍ في جواز اجتماع الأمر والنّهي بين ما إذا كان اختلاف العنوانين

من جهة اختلاف المتعلّقين، أو من جهة اختلاف إضافات المتعلّق الواحد، كـ«أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق».

ومن هنا يعلم أنّ التعارض بالعموم من وجه لا محصَّل له إلّا إذا علم من الخارج كذب أحد الدليلين، فإذاً لابدّ في الدليلين الواردين على موردٍ واحد من ملاحظة عنوان متعلّقيهما، فمع التعدّد لاوجه للحكم بالتّعارض أبداً إلّا إذا دلّ الدّليل على كذب أحدهما.

ما أفاده السيّد الإمامﷺ في المسألة

ونختم الكلام بما أفاده السيّد الإمام في المقام ملخّصاً (وختامه مسك)، فإنّه لامزيد على ما بيّنه.

قالﷺ:

التحقيق هو الجواز، ويتّضح بتقديم أُمور:

الأوّل: أنّ كلّ حكم ـ أمراً كان أو نهياً ـ إذا تعلّق بعنوان، لا يمكن أن يتخلّف عنه ويتجاوز إلى ما ليس بمتعلّقه؛ فإنّ تجاوزه عنه إلى ما لا دخالة له في تحصيل غرضه جزاف وبلا ملاك.

الثاني: أنّ المراد بالإطلاق المقابل للتقييد هو كون الماهيّة تمامَ الموضوع للحكم، بحيث لا يكون شيء آخَرُ دخيلاً في الموضوع، كان متّحداً معه في الخارج، أولا، ملازماً له، أو مقارناً، أولا.

الثالث: أنّ الماهيّة اللابشرط وإن تتّحد مع ألف شرط في الوجود الخارجي ـ ممّا هو خارج عن ذاتها ولاحق بها ـ لكن لا تكون كاشفة ودالّة عليه وآلة للحاظه؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يكون كاشفاً عن مخالفاته بحسب الذّات والمفهوم وإن اتّحد معها وجوداً.

الرّابع ـ وهو العمدة في هذا الباب ـ: أنّ متعلّق الأحكام ليس الوجود الخارجيّ؛ لأنّ تعلّق الحكم بالوجود الخارجيّ، أو الإيجادِ بالحمل الشائع لايمكن إلّا في ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد المتحقّق تحصيل للحاصل، كما أنّ الزّجر عمّا وُجد خارجاً ممتنع ـ ولاالوجودَ الذهني بما هو كذلك؛ لأنّه غير ممكن الانطباق على الخارج، فلا محالة يكون المتعلّق نفسَ الطبيعة، لكن لمّا كانت الطبيعة لاتمكن أن تصير متعلّقةً للحكم إلّا أن تصير متصوَّرة، والتصوّر هو الوجود الذهني، فلا محالة تكون ظرف تعلّق الحكم بها هو الذهنَ. فالطبيعة متعلَّقة للحكم في الذهن، لا بما هي موجودة فيه، ولا بما هي موجودة في الخارج، ولا بما هي مرآة للوجود الخارجي، بل بما هي هي.

وما قد يقال من أنّ التكليف يتعلّق بالطبيعة باعتبار مرآتيّتها عن الوجود، غير تامّ؛ لأنّ المقصود من هذا التكلّف إن كان إثباتَ تعلّقه بالمرئيّ، فهو مستلزم لتحصيل الحاصل، مضافاً إلى أنّ الطّبيعة لا يمكن أن تكون مرآة للوجود؛ لما عرفت من أنّ الاتّحاد في الوجود غير الكاشفيّة.

إذا عرفت ما تقدّم، يسهل لك تصديق المدّعى، أي جوازِ تعلّق الأمر والنّهي بعنوانين متصادقين على واحد شخصي خارجي؛ لأنّ الأمر متعلّق بعنوان الصّلاة مثلاً، ولايمكن تجاوزه عن متعلّقه إلى ما يلحقه، أو يلازمه، أو يتّحد به في الخارج، وكذا النّهي بحكم المقدّمة الأُولى.

ولا يكون معنىالإطلاق إلّا كونَ الطبيعة تمامَ الموضوع، ولا تكون الملحقات والمتّحدات معها ملحوظةً ومتعلّقة للحكم بحكم الثانية.

والطبيعة اللابشرط وإن اتّحدت مع العناوين الأُخر في الخارج، لكن لا تكون كاشفةً عنها، ولا يكون الحكم المتعلّق بها سارياً إلى غيرها بحكم الثالثة.

ومتعلّق الحكم في الأمر والنّهي هو نفس الطبيعة، لا الوجودُ الخارجيّ، ولا

الذهني بحكم الرّابعة.

فكيف يمكن أن يسري حكم أحد العنوانين إلى الآخر، مع أنّ في مقام ثبوت الحكمين يكون العنوانان متعدّدين ومتخالفين؟! فعنوان الصّلاة غير عنوان الغصب مفهوماً وذاتاً، فلا يمكن أن يسري حكم أحدهما إلى الآخر، والخارج ـ الّذي هو ظرف اتّحادهما ـ لم يكن ظرفَ ثبوت الحكم كما تقدّم، فظرف الاتّحاد غير ظرف المتعلّق، وفي ظرف المتعلّق لا يمكن الاتّحاد، فأين اجتماع الحكمين؟[1]

انتهى ملخّصاً، فراجعه بتمامه.

والحمد لله ربّ العالمين

وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

---

[1] ١. مناهج الوصول، ج ٢، ص ١٢٨.

اقتضاء النّهي للفساد

وقبل تحقيق المقام يقدّم أُمور:

الأوّل: قال السيّد الأُستاد الإمام الخميني ﷺ:

> تختلف تعبيرات القوم في عقد المسألة؛ فقد يقال: إنّ النّهي عن الشيء هل يقتضي الفساد؟ وقد يقال: إنّ النّهي عنه هل يدلّ عليه؟ وكلا التعبيرين لايخلو عن المسامحة؛ فإنّ الاقتضاء بالمعنى المتفاهم به عرفاً لا يناسب المقام؛ لأنّ النّهي لايكون موجباً ومؤثّراً في الفساد، وكذا لا يناسب التعبيرُ بالدّلالة؛ لأنّ الدّلالة اللفظيّة كما هو ظاهر العنوان ـ ولو بنحو الالتزام على فرض كون الدّلالة الالتزاميّة لفظيّةً ـ لاتشمل الملازماتِ الخفيّةَ العقليّة، مضافاً إلى أنّ المدّعى ليس مقصوراً على الدّلالة اللفظيّة، ولذا غيّرنا عنوان البحث إلى الكشف.[1]

أقول: الظاهر عدم توجّه السيّد الأُستاد إلى أطراف محلّ النّزاع، بل توجّه إلى مجرّد النّهي والفساد، ولذا غيّر العنوان. وبملاحظة محلّ النزاع التعبيرُ بالاقتضاء أحسنُ؛ فإنّ محلّ النزاع إنّما هو مورد لو لم يكن مصداقاً لمتعلّق النّهي لحكمنا

---

[1] . المصدر، ص ١٤٩.

بصحّته من جهة وجود الأمر والدليل، فلو لم يكن نهي «لا تصلّ الحائض» لكانت صلاتها صحيحة بمقتضى الأمر بالصلاة، ولو لم يكن نهي «حرّم الرّبا» لحكمنا بصحّة القرض الرّبوي والمعاملة الرّبويّه بمقتضى أدلّتها، فالنزاع في أنّه هل النّهي يوجب سقوط وجه الصّحّة وهو الأمر والدّليل حتّى يحكم بالفساد أو لا؟ وأحسنُ التعبير عن ذلك هو الاقتضاء. نعم، ما أفاده على التعبير بالدّلالة صحيح، والأمر سهل.

الثاني: قال السيّد الأُستاد الإمام﴿﴾:

> الأولى تعميم عنوان البحث بحيث يشمل العقلي واللفظي حتّى يناسب استدلالاتِ القوم؛ فإنّهم يتشبّثون تارة بالدّلالة العرفية، وأُخرى بالعقليّة، فجعله ممحّضاً في إحداهما غير مناسب؛ فالمسألة ليست عقليّة محضة، ولالفظيّةً كذلك.[1]

وهذا بنظري عجيب منه، أفهل يُعرف كون المسألة عقليّةً أو لفظيّة بالتناسب مع استدلالات القوم؟ نعم، البحث في المسألة بحث لفظي عند بعضهم، وبحث عقلي عند آخَرين، وأمّا أنّ المسألة عقليّةٌ لفظيّة، فلا نتصوّر لها محصّلاً.

والصّحيح أنّ المسألة عقليّة محضة وهي ملازمة تحريم شيء أو كراهته ـ المستفادين من النّهي سواء كان الدّالّ عليه لفظاً، أو غير لفظ كالإجماع ـ مع الفساد. وما أفاده خلط بين البحث والمسألة، والأمر في هذا أيضاً سهل.

ثمّ إنّ المسألة أُصوليّة تقع كبرى لاستنتاج الفرعيّة الكلّيّة، وقد أشرنا إلى الفرق بينها وبين المسألة المتقدّمة هناك.

الثالث: الظاهر عدم الفرق بين أقسام النّهي من التحريمي والتنزيهي، والنفسي والغيري، وغير ذلك في كون جميعها محلّاً للنّزاع، لوجود ملاك النّزاع في الجميع.

---

[1] . المصدر، ص ١٥٠.

نعم، النّهي الإرشادي المسوق لبيان المانعيّة خارج؛ لأنّه بعد إحرازه لا يبقى مجال للنّزاع. نعم، كون النواهي المتعلّقة بالعبادات والمعاملات إرشاديّةً محلّ النّزاع.

الرّابع والخامس: ذكرنا في بحث الصّحيح والأعمّ معنى العبادات والمعاملات، ومعنى الصحّة والفساد، وعدمَ قابليّتهما للجعل، فلا نعيد، فراجع هناك.

السّادس: لا أصل في المسألة الأُصوليّة؛ فإنّ الملازمة بين النّهي والفساد لو كانت مشكوكةً، فمشكوكةٌ أزلاً وليست لها حالة سابقة معلومة، ومعلوم أنّه لا أصل هنا. وكذا الحال لو كان الشكّ في دلالة النّهي على الفساد؛ فإنّها أيضاً أزليّة وليست لها حالة سابقة معلومة.

نعم، في المسألة الفرعيّة يجري الأصل، وهو أصالة الفساد في العبادات؛ فإنّه مع فرض وجود النّهي عن العبادة لا يعقل وجود أمر بها، وحينئذٍ لا يمكن الحكم بصحّة العبادة؛ لعدم الأمر، ومع عدمه لم يحرز وجود الملاك فيه حتّى يؤتى بالعبادة بقصده، فيحكم بفسادها.

وأمّا في المعاملات: فلو قلنا بأنّ النّهي المتعلّق بالمعاملة ظاهر في الإرشاد إلى ما نعيّة شيء عنها، فلا إشكال في دلالته على الفساد، وهذا خارج عن محلّ الكلام، والكلام إنّما هو فيما إذا أحرزنا أنّ النّهي مولوي نفسي، وحينئذٍ لو كان هناك عموم، أو إطلاق، وكان الشكّ في صحّة المعاملة المنهيّ عنها وفسادها من جهة الشبهة الحكميّة، فلا مانع من التمسّك به لإثبات صحتها، ولا تنافي بين حرمة المعاملة وصحّتها، ومع عدم وجود عموم، أو إطلاق مثبت للصحّة، أو كانت الشبهة موضوعيّة، فالأصل فساد المعاملة بمعنى عدم ترتّب الأثر عليها، فالفرق بين العبادة المنهيّ عنها، والمعاملة المنهيّ عنها أنّه لا تنافي بين حرمة المعاملة تكليفاً أو صحّتها وضعاً بخلاف العبادة؛ فإنّ حرمتها لا تجتمع مع صحّتها، وإلّا فأصالة الفساد مشتركة بينهما.

إذا عرفت هذه المقدّمات، فيقع الكلام في أصل المسألة، أي اقتضاء النهي للفساد والملازمةِ بينهما، فلا إشكال في ظهور النّهي عرفاً ـ إذا تعلّق بالمعاملة ـ في الإرشاد إلى الفساد، والمتفاهمُ عرفاً في النّهي عن معاملة خاصّة، أو إيقاعها على نحو خاصّ، هو الإرشاد إلى أنّ الأثر المتوقّع منها لا يترتّب عليها، فتكون فاسدة. هذا في النّهي في المعاملات.

وأمّا العبادات، فلايبعد ذلك فيها أيضاً، وأنّ النّهي فيها بنظر العرف ظاهر في أنّ الطبيعة المتعلّقة للأمر لا تتحقّق بهذه الكيفيّة، فمع عدم الدّليل تُحمل تلك النواهي على الإرشاد، وهذا نظير ما قلنا في الأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط، فلا فرق بين «صلّ مع الطّهور» و «لاتصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» في الظهور في الإرشاد إلى الشرطيّة في الأوّل، والمانعيّة في الثاني.

هذا، ولو قام الدّليل على أنّ النهي مولوي نفسي وليس بإرشادي، فلابدّ من التفصيل بين العبادات والمعاملات بالفساد في الأُولى، وإمكان الصّحّة في الثانية.

ثمّ إنّ النّهي لو كان مولوياً نفسياً لا إرشادياً وتعلّق بالمعاملة، فإمّا أن يتعلّق بالسبب بأن يكون إنشاء العقد حراماً، أو بالمسبّب بأن يكون المسبّب مثلُ النّقل والانتقال في البيع حراماً، أو بالتسبيب أي جعلِ فعلٍ سبباً لأمر كالملكيّة والزّوجيّة ونحوهما.

فربّما يقال: إنّ الصورتين الأُوليين مشتركتان في أنّ النّهي فيهما غير ملازم للفساد، إلّا أنّه في الأُولى منهما غير مقتضٍ لشيء من الصحّة والفساد؛ لإمكان أن يكون السبب مبغوضاً ومؤثراً كما يمكن أن يكون غير مؤثّر حينئذٍ.

وأمّا الثانية، فالنّهي فيها ـ مضافاً إلى عدم اقتضائه للفساد ـ مقتضٍ للصحّة، وذلك لأنّ النّهي عن المسبّب دليل على مقدوريّته للمكلّف، ومقدوريّتُه ملازمة للصّحّة، و لاتجتمع مع الفساد، كما أنّه في الصورة الثالثة ـ أي تعلّق النّهي بالتسبيب ـ مع كون

النّهي مولوياً لا إرشادياً النّهي مقتضٍ للصحّة بالبيان المذكور.

أقول: النّهي عن شيء وإن لا يمكن إلّا إذا كان الشيء مقدوراً للمكلّف لكنّ القدرة في المتعلّق إنّما تعتبر مع صرف النّظر عن النهي.

وبعبارة أُخرى: لو لم نقل بأنّه لا يعقل أخذ القدرة الحاصلة من التكليف في متعلّق التكليف، فلاأقلّ من أنّ ظاهر تعلّق التكليف بشيء اعتبارُ القدرة في المتعلّق مع قطع النظر عن التكليف، فالنهي عن المسبّب، أو التسبيب وإن دلّ على أن يكون المسبّب أو التسبيب مقدوراً إلّا أنّه لا يدلّ إلّا على كونهما مقدورين لولا النّهي. وحينئذٍ يحتمل أن يكون النّهي موجباً لسلب القدرة شرعاً عن متعلّقه، ويحتمل أن لا يكون كذلك؛ بل المتعلّق مقدور بعد ورود النّهي أيضاً، فلا يدلّ النّهي في الصورتين أيضاً لا على الفساد، ولا على الصحّة.

وقد يستدلّ لإثبات الفساد لو تعلّق النهي بالمعاملة بالرّوايات نذكر واحدة منها؛ لاشتراك الجميع في تقريب الاستدلال، وهي صحيحة زرارة عن أبي جعفرعليه السلام، قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذاك إلى سيّده، إن شاء أجازه، وإن شاء فرّق بينهما». قلت: ـ أصلحك الله ـ إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابَهما يقولون: إنّ أصل النّكاح فاسد، ولا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفرعليه السلام: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازه فهو له جائز».[1]

وتقريب الاستدلال أنّ الرّواية تدلّ على أنّه لو كان النّكاح عصيانَ الله، كان فاسداً، ولاخصوصيّة للنّكاح، فتدلّ الرّواية على أنّ النّهي عن أيّة معاملة مقتضٍ لفسادها.[2]

---

[1] . وسائل الشيعة، ج ١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح ١.

[2] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٩٨ وغيرها.

والجواب عن ذلك بأنّ الاستدلال إنّما يتمّ لو كان المراد من العصيان عصيانَ التكليف لا الوضعِ، ولو لم نقل بالثاني، فلا أقلَّ من كونه محتملاً، فلا تدلّ الرّواية على فساد المعاملة بالنّهي التكليفي عنها. مع أنّ صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاصٍ لله؟ قال: «عاصٍ لمولاه». قلت: حرام هو؟ قال: «أما أزعم أنّه حرام، وقل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه»[1]، صرّحت بعدم حرمة التزويج، ومع ذلك نهاه عن إتيانه بلاإذن مولاه، وليس له وجه إلّا أنّ النكاح ليس بحرام تكليفاً، بل موقوف على إذن المولى وضعاً، فلا تكون الصّحيحة السّابقة دالّةً على اقتضاء النّهي عن المعاملة للفساد. والحمد لله ربّ العالمين.

---

[1] . وسائل الشيعة، ج ١٤، الباب ٢٣، من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح ٢.

المفاهيم

الكلام في المفاهيم و قبل ذلك ينبغي ذكر أُمور:

الأوّل: في تعريف المفهوم وما أفاده صاحب الكفاية في تعريفه و إيراده.

قال ﷺ:

> إنّ المفهوم: ـ كما يظهر من موارد إطلاقه ـ هو عبارة عن حكمٍ إنشائي، أو إخباري تستتبعه خصوصيّة المعنى الذي أُريد من اللّفظ بتلك الخصوصيّة و لو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب أوخالفه، فمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» ـ مثلاً لو قيل به ـ قضيّة شرطيّة سالبة بشرطها و جزائها، لازمةٌ للقضيّة الشرطيّة الّتي تكون معنى القضيّة اللفظّيّة، ويكون لها خصوصيّة بتلك الخصوصيّة كانت مستلزمة لها.[1]

انتهى موضع الحاجة.

أقول: المفروض في كلامه أنّ المفهوم مستتبَعٌ للخصوصيّة الّتي تستفاد من اللّفظ ولو بقرينة الحكمة، فمع عدم استفادة الخصوصيّة المذكورة من اللّفظ لايكون مفهومٌ

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١.

للّفظ. ومع دلالة اللّفظ على الخصوصيّة فالجملة الشرطيّة في قوّة أن يقال: العلّة المنحصرة في وجوب إكرام زيد مجيئُه. و نفس هذا التعبير كما يدلّ على القضيّة الموجبة، يدلّ على القضيّة السالبة أيضاً وإن ذُكرت الموجبة.

ولكن هذه لاتكون مستتبعةً للقضيّة السّالبة، بل القضيّتان تستفادان من الخصوصيّة المستفادة من أداة الشّرط، أو الجملة الشرطيّة. وذكر إحد القضيّتين لايوجب استتباعَ القضيّة الأُخرى لها فما أفاده ـ من أنّ قضيّة المفهوم لازمة لقضيّة المنطوق ـ ليس على ما ينبغي؛ فإنّ المفروض استفادة المنطوق من الخصوصيّة لامن قضيّة المنطوق، و دلالة الخصوصيّة على القضيّتين في عرضٍ واحد لا تقدّم لإحداها على الأُخرى، فالتعبير بالمفهوم إنّما هو من باب عدم ذكر قضيّته في الكلام لا من باب استفادته بالملازمة بين المنطوق والمفهوم.

فالصّحيح أنّ المفهوم ـ بناء على استفادة العلّيّة المنحصرة من اللّفظ ـ نظير المنطوق في أنّ الدّالّ عليه نفس اللفظ بالدّلالة المطابقة. ولا فرق بين أن يقال: إن جاءك زيد فأكرمه، أو يقال: العلّة المنحصرة في وجوب إكرام زيد مجيؤه، فكما أنّ هذا التعبير يدلّ على القضيّة الموجبة، يدلّ على القضيّة السالبة أيضاً.

وممّا يؤكّد ما ذكرناه أنّ المفهوم ـ على القول به ـ مستفاد من اللّفظ بلا إنكار أحد من القائلين به، فلابدّ من أن يكون مطابقياً؛ فإنّ الدّلالة الالتزاميّة على الصّحيح من قبيل دلالة المعنى لا اللّفظ.

ما أفاده السيّد الأُستاد المحقّق الإمام‌ﷺ والنظر فيه

قال السيّد الأُستاد المحقّق الإمام‌ﷺ:

إنّ المفهوم على بعض الوجوه من مسلك المتأخّرين ـ القائلين باستفادته من دلالة

أداة الشرط،[١] أو القضيّة الشرطيّة وضعاً[٢] أو إطلاقاً[٣] على العلّيّة المنحصرة ـ يكون من اللوازم البيّنة للمعنى الموضوع له، أو المفهومِ من القضيّة المنطوقة؛ لأنّ العلّيّة المنحصرة وإن لم تكن بمفهومها الاسمي مدلولاً عليها في القضيّة؛ ضرورةَ أنّ معانيَ الأداة حرفيّة، لكن دلّت أداة الشرط ـ على فرض إفادة المفهوم ـ على تعليق الجزاء على العلّة المنحصرة، ولازمه الانتفاء عند الانتفاء، فتكون الدّلالة على الحصر لفظيّةً ـ بناء على الوضع له ـ و على المفهوم دلالةً التزاميّةً.

وأمّا على مسلك القدماء ـ على ما نسب إليهم بعض أجلّة العصر[٤] من أنّ المهفوم مستفاد من وجود القيد، و أنّ الظاهر من إتيان القيد بما أنّه فعل اختياري للمتكلّم دخالتُه في الموضوع، وأنّه مع انتفائه ينتفي الحكم ـ فتكون دلالته عليه بغير الدّلالات اللّفظيّة الالتزاميّة، كما هو كذلك عند المتأخّرين بناء على استفادة الحصر من الإطلاق **ـ إلى أن قال**ﷺ ـ : أنّ الظاهر من كلام القدماء أن يكون مرادهم موافقاً للمتأخّرين، مضافاً إلى بُعْد دعواهم استفادةَ المفهوم من صرف وجود القيد، مع كونه ظاهرَ الفساد، و بالجملة، في صحّة النّسبة المتقدّمة إلى القدماء تردّد.[٥]

انتهى ملخّصاً موضع الحاجة.

أقول: ما أفاده هنا موجب لتعجّبي؛ فإنّهﷺ هو الذي علّمنا بأنّ الدّلالة الالتزاميّة ليست من قبيل الدّلالات اللّفظيّة، بل هي من دلالة المعنى، فكيف يعبّر هنا بالدّلالة اللفظيّة الالتزاميّة؟! مع أنّ الانتفاء عند الانتفاء لا يزيد على الثبوت عند الثبوت في

---

[١] . هداية المسترشدين، ص ٢٨٢؛ مطارح الأنظار، ص ١٧٠.

[٢] . الفصول الغرويّة، ص ١٠٠.

[٣] . نهاية الأفكار، ج ٢، ص ٤٨١.

[٤] . وهو السيّد الطباطبائي البروجردي في نهاية الأُصول، ج ١، ص ٢٧٠.

[٥] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ١٧٥ و ١٧٦.

كونهما مستفادين من العلّيّة المنحصرة، وكما لا يكون الثبوت عند الثبوت لازماً لها، لايكون الانتفاء عند الانتفاء كذلك، بل حقيقة العلّيّة المنحصرة أنّه مع وجودها يترتّب عليها معلولها، ومع انتفائها ينتفي معلولها، وليس هذا من لوازم العلّيّة المنحصرة، ومن يقول بالملازمة بين المفهوم والمنطوق أيضاً لا يقول بالملازمة بين العلّيّة المنحصرة والمفهوم، بل يقول بالملازمة بين القضيّتين، وقد مرّ ضعفه.

وبالجملة، المفهوم حكمٌ غير مذكورٍ في الكلام تفصيلاً، مذكورٌ فيه إجمالاً، مستفاد من الوضع، أو الإطلاق، أو غير ذلك، وبما أنّ الاختلاف بين الإجمال والتفصيل إنّما هو الفرق بين اللّفّ و النشر في الحقيقة، فليس المفهوم من لوازم المنطوق، بل نفسه فالمهمّ في بحث المفهوم هو البحث عن دلالة الجملة على خصوصيّةٍ مثل العلّيّة المنحصرة في الشرط، حتّى تشتمل الجملة على القضيّتين: إيجابيّةٍ وسلبيّةٍ، أو لا تدلّ على ذلك، بل لا تكون الجملة إلّا إيجابيّةً، أو سلبيّةً فقط.

فيسقط البحث عن اللزوم أو الدّلالة الالتزاميّة بالمرّة، فكيف بأن يُبحث عن كون اللزوم هنا بيّناً بخلاف مسألتَي المقدّمة والضدّ؛ فإنّ الّلزوم فيهما غير بيّن، كما أفاده السيّد الأُستاد الخوئيّ؟ فإنّه قال:

> وعلى الجملة، فما دلّ عليه اللّفظ ـ وضعاً، أو إطلاقاً، أو من ناحية القرينة العامّة، أو الخاصّة ـ فهو منطوق؛ نظراً إلى أنّه يفهم من شخص ما نطق به المتكلّم. وأمّا المفهوم فإنّه يطلق على معنىً يفهم من اللّفظ بالدّلالة الالتزاميّة؛ نظراً إلى العلاقة اللّزوميّة البيّنة بالمعنى الأخصّ، أو الأعمّ بينه و بين المنطوق، فتكون دلالة اللّفظ على المنطوق أوّلاً و بالّذات، و على المفهوم ثانياً و بالعرض، وهذه الدّلالة مستندة إلى خصوصيّة موجودة في القضيّة الّتي قد دلّت عليها بالمطابقة، أو بالإطلاق والقرينة العامّة، مثلاً دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم ـ وهو الانتفاء عند الانتفاء مثلاً ـ تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط علّةً منحصرة

للحكم وضعاً، أو إطلاقاً على ما يأتي.

إلى أن قال:

المفهوم في محلّ الكلام عبارة عمّا كان انفهامه لازماً لانفهام المنطوق بـاللّزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، أو الأعمّ، فلا يحتاج إلى شيء آخَرَ زائداً على ذلك.

و من ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل وجوب المـقدّمة وحـرمة الضـدّ و مـا شاكلهما عن محلّ الكلام؛ فإنّ الملازمة ـ على القول بها ـ و إن كانت ثابتةً بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، ووجوب شيء وحرمة ضدّه، ونحو ذلك إلّا أنّها ليست على نحو اللّزوم البيّن.

إلى أن قال:

إنّ التبعيّة في المقام مستندة إلى الحيثيّة الّتي يكون الدّالّ عليها هو اللّفظ، و التبعيّة هناك مستندة إلى الحيثيّة الّتي يكون الحاكم بها هو العقلَ دون اللّفظ، و لأجل ذلك تكون الملازمة هنا بين الانفهامين بيّنةً؛ حيث لا تحتاج إلى مقدّمة خارجيّة، و هناك غيرَ بيّنةٍ؛ لاحتياجها إليها.[١]

انتهى ملخّصاً موضع الحاجة.

أقول: ظهر ممّا بيّنّاه عدم إمكان المساعدة على ما أفاده، فإذا كانت الدّلالة على المفهوم من جهة الدّلالة على الخصوصيّة وضعاً، أو إطلاقاً أو بـالقرينة الخـاصّة، فالمفهوم والمنطوق إيجاباً و سلباً موجودان في الخصوصيّة لفّاً وإن كانت القضيّة في المنطوق مذكورةً نشراً، وفي المفهوم غيرَ مذكورة كذلك، فـالقضيّتان فـي عـرضٍ واحد لفّاً و نشراً بلا تصوّر أيّة طوليّة بينهما، حتّى تكون إحداهما لازمةً للأُخرى، و تكون الثانية دالّةً على الأُولى بالدّلالة الالتزاميّة، أو يكونَ اللّزوم بينهما بيّناً بالمعنى

---

[١] المحاضرات، ج ٥، ص ٥٤ و ٥٥.

الأخصّ، أو الأعمّ، فالدّلالة في القضيّتين منطوقيّة لفّاً و إن كانت بنحو النّشر غيرَ مذكورة في المفهوم، و هذا لايوجب الاثنينيّة و اللزوم.

ثمّ إنّ ما أفاده «من أنّ الدّلالة في المنطوق أوّلاً وبالذّات، وفي المفهوم ثانياً وبالعرض»، أيضاً لا يمكن تصديقه؛ فإنّ الدّلالة ـ على ما عرّفوها ـ كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلمُ بشيء آخَرَ، و لا معنى لكونه كذلك بالذات أو بالعرض، والأوّليّة و الثانويّة أيضاً لاتمكن بالنّسبة إلى الدّالّ الواحد كالخصوصيّة المدلول عليها اللّفظُ.

نعم، لو قيل بأنّ اللّفظ دالّ على الخصوصيّة، والخصوصيّة دالّة على المفهوم، لكان لتصوّر الأوّليّة والثانويّة مجال، إلّا أنّه موجب لخروج الدّلالة على المفهوم من الدّلالة اللفظيّة أوّلاً.

و ثانياً مع فرض دلالة اللّفظ على الخصوصيّة فالدالّ على المفهوم هو اللّفظ لا الخصوصيّة؛ فإنّ معنى الخصوصيّة القضيّتان، السّالبةُ والموجبة، فالدالّ على الخصوصيّة دالّ على القضيّتين، فنفس اللفظ دالّ عليهما بلا تقدّم إِحداهما على الأُخرى، كما مرّ.

وهنا إشكالات ـ غيرُ ما ذكر ـ على ما أفاده السيّد الأُستاد لا نطيل البحث بذكرها، و كيف كان، فلابدّ في موارد القول بالمفهوم من ملاحظة أنّ الخصوصيّة مستفادة من اللّفظ أولا، بلا فرق بين المباني المذكورة.

الأمر الثاني: في أنّ المسألة أُصوليّة أو أنّها من المبادئ أفاد في أنوار الأُصول:

المستفاد من بعض الكلمات وجود التسالم على كونها أُصوليّةً، ولكنّ الحقّ أنّها من مبادئ الأُصول؛ لأنّها تَبحث عن صغرى الظهور، وأنّه هل يكون منطوق القضيّة الشرطيّة مثلاً ظهور في المفهوم أولا؟ والمسألة الأُصوليّة في الحقيقة إنّما هي حجّيّة الظواهر؛ لأنّ موضوع علم الأُصول هو «الحجّة» والبحث في مسائلها

يدور مدار حجّيّة الدليل، وأنّه هل يكون هذا الظّهور مثلاً حجّةً أوّلا؟[١]

ثمّ قال ـ بعد توضيح لما ذكره ـ : «إنّ لازم ذلك كونُ البحث عن المفاهيم ـوكذلك الأوامر والنواهي ـ خارجاً عن مسائل علم الأُصول، و دخولها في مبادئه».[٢]

أقول: ما أفاده إنّما يتمّ بناء على كون تمايز العلوم بالموضوعات و كونِ مسائل العلم متكفّلةً لبيان الأعراض الذّاتيّة لموضوعه، فلو قلنا بأنّ علم الأُصول هو العلم الذي يُبحث فيه عن العوارض الذّاتيّة لموضوعه ـ و هو الحجّة ـ يكون البحث عن دلالة الأمر و النّهي، و البحثُ عن المفاهيم البحثَ عن المرتبة المتقدّمة و من المبادئ.

وأمّا لو قلنا بأنّ تمايز العلوم بالأغراض، و كلَّ مسألة مترتّبٌ عليها غرض المسألة الأُصوليّة ـ وهو الاقتدار على الاستنباط و تعيينُ الوظيفة كما هو الصّحيح وقد مرّ في أوّل الكتاب البحث عنه و إثباتُه ـ فلامورد لهذا الكلام؛ فإنّ المسألة الأُصوليّة على هذا لا تنحصر في المسائل المتكفّلة لبيان عوارض الحجّة، بل كلّ مسألة ممهّدةٍ للاستنباط ـ بحيث تقع كبرى لقياسه ـ تكون أُصوليّةً و منها البحث عن المفهوم بلا فرق بين كون البحث صغروياً، و أنّ الجملة الشرطيّة ـ مثلاً ـ هل تدلّ على المفهوم؟ أو كونِه كبرويّاً، وأنّه هل مفهوم الجملة الشرطيّة ـ مثلاً ـ حجّة؟ فإنّه على التقديرين يكون البحث منتجاً في مقام الاستنباط.

الثالث: هل هذا البحث عقلي أو لفظي؟ ظهر ممّا بنينا عليه أنَّ المفهوم بنحو اللّفّ و الإجمال موجود في الخصوصيّة المستفادة من اللّفظ وضعاً، أو إطلاقاً، أو بالقرينة، فالدّلالة عليه لفظيّة مطابقيّة، والمفهوم بنعت التفصيل و النّشر ـ الذي هو

---

[١] . أنوار الأُصول، ج ٢، ص ١٩.

[٢] . المحاضرات، ج ٥، ص ٥٨ و ٥٩.

غير مذكور في اللّفظ ـ لا يكون مدلولاً التزاميّاً؛ لعينيّة المجمل و المفصّل ذاتاً وإن اختلفا لحاظاً، والعينيّة تنافي اللّزوم؛ لمغايرة المعنى المطابقي والالتزامي؛ فإنّه خارج عنه، لازم له، فلا موضوع للدّلالة الالتزاميّة هنا، مع أنّ الدلالة الالتزاميّة لاتكون لفظيّة، ومع القول بها لابدّ من القول بأنّ البحث عقلي لا لفظيّ كما قالوا.

وأمّا ما أفاده السيّد الأُستاد﴿ره﴾:

> بأنّ للمفاهيم حيثيّتين واقعيّتين، فمن إحداهما تُناسب أن تكون من المسائل الأُصوليّة العقليّة، ومن الأُخرى تناسب أن تكون من المسائل الأُصوليّة اللفظيّة، وذلك لأنّه بالنظر إلى كون الحاكم بانتفاء المعلول عند انتفاء العلّة هوالعقل فحسب، فهي من المسائل الأُصوليّة العقليّة، وبالنظر إلى كون الكاشف عن العلّة المنحصرة هو الكاشف عن لازمها أيضاً، فهي من المسائل الأُصوليّة اللفظيّة؛ لفرض أنّ الكاشف عنها هو اللّفظ كما عرفت، فإذن يكون المفهوم مدلولاً للّفظ التزاماً.[1]

انتهى ـ فلا يتمّ لاعلى مبناه و لا على ما ذكرناه.

أمّا على مبناه، فقد أفاد و أصرّ عليه بأنّ دلالة المنطوق على المفهوم دلالة التزاميّة، واللّزوم بينهما لزوم بيّن، والدّلالة الالتزاميّة بنظره من أقسام الدّلالات اللفظيّة، فكيف يكون الدّلالة عقليّةً من حيث، ولفظيّةً من حيث.

وأمّا على ما بنينا عليه من إنكار الدّلالة الالتزاميّة، وكونِ الدلالة مطابقيّةً، فكون البحث لفظياً محضاً أوضحُ.

الرّابع: لايخفى أنّ النزاع في وجود المفهوم و عدمه، لا حجّيّته وعدمِها؛ فإنّ البحث في دلالة اللّفظ على المفهوم بأيّ نحو من الدّلالة، و هذا بحث صغرويّ في

---

[1] المصدر، ص ٥٨ و ٥٩.

موضوع الحجّيّة، وهو مرادهم ممّا ذكروه في عنوان البحث من أنّه «هل مفهوم القضيّة الشرطيّة حجّة أولا؟»، وكأنّه في التعبير مسامحة.

ثمّ إنّه ذكروا بعض أُمور أُخرى لانتيجة في تعرّضها إلّا التطويل، والأحرى نقل الكلام إلى موارد البحث عن دلالة اللّفظ على المفهوم.

[مفهوم الشرط]

فمنها: مفهوم الشرط، اختلفوا في دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم و عدمها. ولابدّ في حلّ ذلك من ملاحظة المبنى في وجه الدّلالة و منشأها؛ فإنّهم اختلفوا في ذلك أيضاً وقد أشرنا إليه سابقاً.

فمنهم: من قال بالدّلالة وضعاً كصاحب الفصول رحمه‌الله.

ومنهم: من قال بالدّلالة إطلاقاً و بقرينة الحكمة مثل المحقّق العراقي رحمه‌الله.[1]

ومنهم: من يدّعي الانصراف.

وغير ذلك.

أمّا دعوى الوضع، فلا يخفى ما فيها؛ فإنّ المقطوع خلافه بعد ملاحظة العرف واللّغة. مضافاً إلى أنّه قد استعمل لفظ[2] الشرط في موارد المفهوم و عدمه بنحو واحد و طرزٍ فارد بلاوجود أيّة عناية في البين، فاستعمال «إن جاءك زيد فأكرمه» و «الماء إذا بلغ قدر كرّ لاينجّسه شيء» غير مختلف، و لا يغاير أحد الاستعمالين الآخَرَ بحيث يكون في أحدهما حقيقةً وفي الآخر مجازاً، و قد مرّ منّا سابقاً أنّ الأصل المنسوب إلى السيّد المرتضى رحمه‌الله وهو «أنّ الأصل في الاستعمال أن يكون حقيقةً»، الصّحيح، وما أوردوا عليه من «أنّ الاستعمال أعمُّ»، غير وارد عليه؛ فإنّ

---

[1] . تقدّم مصدر القولين.

[2] . والمراد به أداته فالإضافة لاميّة لابيانيّة.

مراده‌ﷺ ما ذكرناه من أنّ المجاز يحتاج إلى عناية وكَرٍّ وفَرٍّ، والاستعمال بلا عناية لايناسب المجاز، فلو لاحظنا عدم أيّة عناية في الاستعمال، نحمله على الحقيقة، و هذا كلام صحيح لا يرد عليه ما أُورد. فدعوى وضع أداة الشرط أو الجملة الشرطيّة للمفهوم مقطوعة البطلان، ومع إنكار القطع فالأصل عدم الوضع للمفهوم؛ لوجود الاستعمال في غير موارد المفهوم بلاعناية.

ولقد أجاد صاحب الكفاية في‌ما أفاد قوله:

> ودعوى تبادر اللزوم و الترتّب بنحو الترتّب على العلّة المنحصرة ـ مع كثرة استعمالها في الترتّب على نحو الترتّب على غير المنحصرة منها، بل في مطلق اللّزوم ـ بعيدة، عهدتُها على مدّعيها، كيف؟ و لا يُرى في استعمالها فيها عناية ورعايةُ علاقةٍ، بل إنّما تكون إرادته كإرادة الترتّب على العلّة المنحصرة بلا عناية كما يظهر على من أمعن النظر، وأجال البصر في موارد الاستعمالات، و في عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحّةِ الجواب بأنّه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحّته لو كان له ظهور فيه معلوم.[1]

انتهى.

وأمّا دعوى إطلاق الشرط والأخذ بقرينة الحكمة بتقريب أنّه لو لم يكن بمنحصر لزم تقييده، ضرورةَ أنّه لو قارنه أو سبقه الآخَر، لما أثَر وحده، أو مطلقاً وقضيّةُ إطلاقه أنّه يؤثّر كذلك مطلقاً، ففيه أنّ ذلك ليس قضيّةَ الإطلاق، فإنّها ليست إلّا أنّ ما جُعل شرطاً هو تمام الموضوع لإناطة الجزاء به، وإلّا لكان عليه بيانه، كما هو الحال في جميع موارد الإطلاق.

وبعبارة أُخرى: إنّ الإطلاق في مقابل التقييد، ودخالةُ شيء آخَرَ في موضوع

---

[1] ١. كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٠٣.

الحكم، وكونُ شيء آخر موضوعاً للحكم أيضاً لا يوجب تقييداً في الموضوع بوجه. هذا ما أفاده السيّد الأُستاد المحقّق الإمامؒ في تقرير الإطلاق و الإشكال عليه.[١]

وكلامه تمام متين نستفيد منه أنّ معنى الإطلاق المقابلِ للتقييد عدمُ دخل القيد في موضوع الحكم المسمّى بالإطلاق الواوي، لا عدمُ وجود بديل للموضوع المسمّى بالإطلاق الأوي.

فمع الشكّ في كون المتكلّم في مقام البيان أولا، فبما أنّ الأصل كونه في مقام البيان نتمسّك بالإطلاق، و ندفع دخل القيد في الموضوع فيتمّ الإطلاق الواوي، بخلاف التمسّك بالإطلاق لدفع البديل، فإنّه ما لم يحرز كون المتكلّم في مقام بيانه وإلقاءِ الضابط لايمكن دفع البديل؛ ومع إحراز ذلك أيضاً لا موضوع لأصالة الإطلاق؛ فإنّ دفع البديل حينئذٍ قطعيّ لايكون من موارد الأصل. ولذا لو أُحرز أن يكون المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة، الّذي سمّيناه بإلقاء الضابط يكون للّقب أيضاً مفهوم و هذا غير الإطلاق، كما لايخفى.

ثمّ إنّ إثبات المفهوم للشرط لايمكن إلّا بإثبات أُمور:

منها: كون ترتّب التالي على المقدّم بنحو اللزوم لا بنحو الاتّفاق.

ومنها: أن يكون الترتّب من باب ترتّب المعلول على علّته لا من باب ترتّب العلّة على معلولها، أو ترتّب أحد المعلولين لعلّة ثالثة على المعلول الآخر.

ومنها: أن تكون العلّة علّة منحصرة.

و دونَ إثبات هذه الأُمور خَرْطُ القَتادِ لا وضعاً و لا إطلاقاً لما مرّ.

نعم، لا يبعد ندرة استعمال القضيّة الشرطيّة في موارد الاتّفاق. وأمّا في سائر

---

[١] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ١٨٤.

الموارد، فالاستعمال في جميعها كثير و بلاعناية، فلا يمكن إثبات المفهوم للشرط إلّا إذا أُحرز كونه في مقام إلقاء الضابط.

ثمّ إنّ المرحوم النائينيّ‏ تمسّك لإثبات المفهوم بإطلاق الجزاء ـ بعد الإشكال على جواز التمسّك بإطلاق الشرط ـ فقال ما حاصله:

> أنّ مقدّمات الحكمة تجري في ناحيةالجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل في القضيّة من الشرط مع كونه في مقام البيان، و يحرز كونه في مقامه من تقييد الجزاء بالشرط، و مقتضى كونه في مقامه و عدم تقييد الجزاء بقيد آخَرَ هو أنّ الجزاء مترتّب على ذلك الشرط فقط من دون أن يشاركه شرط آخر، أو ينوبَ[1] عنه.

انتهى.

وبعد الإحاطة بما تقدّم يظهر ما فيه، فلا نعيده.

وقد يستدلّ على المفهوم بدعوى الانصراف، وقد تعرّض له صاحب الكفاية‏ مع ردّه بقوله:

> وأمّا دعوى الدّلالة بادّعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزوميّة إلى ما هو أكملُ أفرادها وهو اللّزوم بين العلّة المنحصرة ومعلولها، ففاسدة جدّاً؛ لعدم كون الأكمليّة موجبةً للانصراف إلى الأكمل لا سيّما مع كثرة الاستعمال في غيره هذا، مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكملَ ممّا إذا لم تكن العلّة بمنحصرة؛ فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الرّبط الخاصّ ـ الذي لابدّ منه في تأثير العلّة في معلولها ـ آكدَ و أقوى.[2]

انتهى.

---

[1] ١. فوائد الأُصول، ج ٢، ص ٤٨٣.

[2] ٢. كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٠٤ و ٣٠٦.

قال صاحب الكفاية ﵀:

> وأمّا توهّم أنّه قضيّة إطلاق الشرط بتقريب أنّ مقتضاه تعيّنه كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر تعيّن الوجوب، ففيه أنّ التعيّن ليس في الشرط نحواً يغاير نحوَه فيما إذا كان متعدّداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كلّ منهما متعلّقاً بالواجب بنحوٍ آخَرَ لابدّ في التخييري منهما من العِدل، وهذا بخلاف الشرط: فإنّه واحداً كان أو متعدّداً كان نحوُه واحداً، و دخله في المشروط بنحو واحد.[1]

انتهى محلّ الحاجة.

أقول: قد مرّ في بابه أنّ نحو الوجوب في التعييني والتخييري واحد لا يختلف أحدهما عن الآخر في أصل البعث، والاختلافُ بينهما في الدّاعي، فالبعث إذا كان بداعي الإلزام مطلقاً ـ ولو مع الإتيان بعمل آخر ـ فهو واجب تعييني، وإذا كان بداعي الإلزام مع عدم الإتيان بالعِدل، فهو تخييري. والاختلاف في الدّاعي لايوجب الاختلاف في أصل البعث الذي يكون منشأ لانتزاع الوجوب، فقوله﵀ «بتعلّق الوجوب بكلّ من الأطراف في الواجب التخييري بنحوٍ آخَرَ من التعلّق الموجود في الواجب التعييني»، غير مسموع.

والجواب عن مقايسة الشرط بالوجوب بأنّ التقييد في الوجوب من جهة التشريك، والإطلاقُ فيه واويّ، والتقييدَ في الشرط من جهة العِدل والبديل، والإطلاق فيه أويّ.

بيان ذلك أنّ إطلاق قوله: «إن ظاهرت فأعتق» يدلّ على الوجوب التّعييني للعتق سواء صام، أو لا، كما أنّ إطلاق قوله: «إن ظاهرت فصم»، يدلّ على الوجوب التعييني للصوم سواء أعتق أو لا، فإنّه لو قلنا بعدم وجوب العتق إذا أتى بالصّوم،

---

[1] . المصدر.

يكون نتيجته وجوبَ العتق مشروطاً، و هذا تقييد فيالإطلاق المعروف أي كونِ العتق تمامَ الموضوع، و سمّيناه بالإطلاق الواوي. هذا في الوجوب، وأنّ الإطلاق يدلّ على كونه تعيينياً.

وأمّا في الشرط، فقوله: «إذا خفي الأذان فقصّر» يدلّ على الملازمة بين خَفاء الأذان و وجوب القصر، وقوله: «إذا خفي الجُدران فقصّر» يدلّ على الملازمة بين خفاء الجدران ووجوب القصر، فمع الجمع بين الدّليلين ـ بكفاية أحدالخفاءين في وجوب القصر ـ لم يقيَّد أحدهما بالآخَر في كون كلّ من الخفاءين تمامَ الموضوع، بل رفعنا اليد عن الإطلاق الأوي الذي قد مرّ من أنّه خارج عن أصالة الإطلاق الحجّةِ ببناء العقلاء بشروطها.

نعم، مع إحراز كون المتكلّم في مقام إلقاء الضابط وانحصار موضوع الحكم بما ذكر في المنطوق يكون له مفهوم، و هذا موجود في مفهوم اللقب أيضاً، و خارج عن بحث المفهوم. فالصّحيح في الجواب هو الاختلافُ بين الإطلاقين، لاتَغايُرُ التعيين والتخيير في نحو الإيجاب، واتّحادُ نحو الشرط في مورد المفهوم و غيره.

وقد أفاد بعض الأفاضل أنّه لاشكّ في دلالة القضيّة الشرطيّة على الأقلّ على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط في الجملة بالتبادر والوجدان، وإلّا لو كان الحكم ثابتاً على أيّ تقدير، لاستلزم كونَ تعليقه على الشرط لغواً، كما لايخفى.

إذا عرفت هذا، فاعلم، أنّه لاشكّ في دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم والعلّيّة المنحصرة فيما إذا كان الشرط من [أطه] ضدّين لاثالث لهما، نحو «المخبر إن كان فاسقاً فتبيّن»؛ حيث لا يتصوّر بالنّسبة إلى المخبر حالةٌ أُخرى غير الفسق والعدل، فلا ثالث لهما فيه؛ فإنّ مقتضى دلالة القضيّة الشرطيّة على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة دلالتُها على المفهوم في هذه الصّورة، كما لايخفى. ونظير المثال المزبور قولك: «الإنسان إن كان مسافراً فعليه القصر» أو «إن كان مستطيعاً فعليه الحجّ»؛

حيث لا ثالث للمسافر والحاضر، ولا للمستطيع و غير المستطيع.

وأمّا إذا كان للشرط حالات عديدة ـ كما في قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم‌ينجّسه شيء» ـ **فتارة** يوجد فيها قدر متيقّن كالماء القليل في المثال، فلا شكّ أيضاً في دلالة القضيّة الشرطيّة حينئذٍ على المفهوم بالنّسبة إليه، وإلّا يلزم اللغويّة ورفع اليد عن دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة.

وأُخرى لايوجد فيها قدر متيقّن كأن قال الشارع: «إذا دخل شهر رمضان فصوموا» ففي هذه الصّورة لا مفهوم صريحاً مشخّصاً للقضيّة؛ لعدم تصوّر قدرٍ متيقّن فيها، بل لها مفهوم إجمالي وهو عدم وجوب الصيام في بعض شهور السّنة.[1] انتهى ملخّصاً.

أقول أوّلاً يرد عليه نقضاً بأنّ اللّقب أيضاً له مفهوم كذلك، فقوله: «زيد مسافرٌ» يدلّ على أنّه ليس بحاضر. وقوله: «زيد ليس مسافراً» يدلّ على أنّه حاضر؛ فإنّ السّفر والحضر ضدّان لاثالث لهما، و ثبوت أحدهما يستلزم انتفاء الآخر، وبالعكس.

وثانياً: الاستدلال باللغويّة إذا لم ينتف الجزاء عند انتفاء الشرط، لايثبت الدّلالة اللّفظيّة للجملة الشرطيّة، بل هذا راجع إلى دلالة فعل الحكيم، أي الاشتراطِ في مورد الشرط، والتقييدِ في مورد الوصف، وليس من دلالة اللّفظ في شيء.

نعم، دفعاً لمحذور اللّغويّة نفهم الانتفاء عند الانتفاء في الجملة؛ فإنّه لايصدر من الحكيم لغو، وهذا أمر آخرُ غير التمسّك باللّفظ. فلا مجال للاستدلال بالتبادر حينئذٍ.

وأيضاً التفصيل بين الضدّين لا ثالث لهما و غيرِهما، والأخذُ بالقدر المتيقّن في

---

[1] . أنوار الأُصول، ج ٢، ص ٢٦.

الأخير خارج عن البحث؛ فإنّ البحث في دلالة اللّفظ و هذا التفصيل لا يستفاد من اللّفظ، وإلّا كان هذا التفصيل جارياً في اللّقب أيضاً، كما مرّ.

والحاصل أنّا نحكم بالانتفاء عند الانتفاء في الجملة في جميع الموارد دفعاً لمحذور اللّغويّة. وأمّا دلالة اللّفظ على المفهوم، فلا يمكننا تصديقها في شيء من الموارد وإن كان لازم الانتفاء عند الانتفاء في الجملة الانتفاءَ مطلقاً في الضدّين لا ثالث لهما، والأخذَ بالقدر المتيقّن في غير ذلك مع وجوده، والإجمالَ في سائر الموارد.

أدلّة المنكرين

ربما استدلّ المنكرون للمفهوم في الجملة الشرطيّة بوجوه:

أحدها: مانسب إلى السيّد من «أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه و ينوبَ منابه شرط آخَرُ يجري مجراه و لايخرج عن كونه شرطاً؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ﴾[1] يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه شاهد آخَرُ، فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثرُ من أن تحصى، مثل الحرارة؛ فإنّ انتفاء الشّمس لايلزم منه انتفاء الحرارة؛ لاحتمال قيام النار مقامها، والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً».[2] انتهى.

وقد أجاب عنه صاحب الكفاية بقوله:

---

[1] . البقره (٢): ٢٨٢.

[2] . الذريعة، ج ١، ص ٤٠٦.

> والجواب أنّه‌ﷺ إن كان بصدد إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت و في الواقع، فهو ممّا لا يكاد ينكر؛ ضرورةَ أنّ الخصم يدّعي عدم وقوعه في مقام الإثبات ودلالةِ القضيّة الشرطيّة عليه. وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرّد الاحتمال لا يضرّه ما لم يكن بحسب القواعد اللّفظيّة راجحاً أو مساوياً. وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لايخفى.[1]

وجوابه صحيح متين. و ما أضاف إليه بعض الأفاضل[2] راجع إلى ما أفاده، فلاحظ.

ثانيها: أنّه لو دلّ لكان بإحدى الدّلالات، والملازمة كبطلان التالي ظاهرة.

هذا، و مختارنا أيضاً ذلك وقد مرّ مفصّلاً.

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلاتُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى ٱلبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[3] فإنّه لايجوز الإكراه حتّى مع انتفاء إرادة التّحصّن.

وفيه ما لايخفى، فإنّ عدم المفهوم في مورد لايدلّ على عدم الظهور فيما له المفهوم وضعاً أو إطلاقاً.

أفاد السيّد الأُستاد الخوئي‌ﷺ في مفهوم الشرط:

> لا إشكال في عدم جواز استعمال الجملة الشرطيّة في المقارنات الاتّفاقيّة ويكون هذا الاستعمال غلطاً، بحسب الوضع حيث إنّ الجملة الشرطيّة لاتستعمل إلّا في موارد ثبوت ملازمة بين الشرط والجزاء. وأمّا اعتبار خصوص كون الجزاء علّةَ الشرط، فهو أجنبيّ عن الوضع.
>
> نعم، ربّما يستفاد علّيّة الشرط للجزاء من تبعيّة مقام الإثبات للثبوت، و ذلك لأنّ

---

[1] كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٠٨.

[2] أنوار الأُصول، ج ٣، ص ٢٨.

[3] النّور (٢٤) : ٣٣.

الجزاء في مقام اللّفظ والإثبات متفرّع ومترتّب على الشرط، فالتبعيّة المذكورة تستكشف أنّ مراد المتكلّم واقعاً هو أيضاً التفريع والمعيّة، ولكن لايكفي مجرّد ذلك في تحقّق المفهوم ما لم يحرز انحصار العلّة بالشرط.

وأحسنُ ما قيل في ذلك هو استفادة الانحصار من سياق الكلام. بيانه أنّه إن قلنا برجوع القيد إلى المادّة ـ كما عن الشيخ‏ؒ ـ فلا دلالة للقضيّة على المفهوم؛ لأنّ الحكم حينئذٍ غير معلّق على شيء لينتفي بانتفائه.

وإن قلنا بأنّه يرجع إلى الهيئة، فإن كان القيد قيداً عقلياً وممّا عُلّق عليه الحكم واقعاً، فلا مفهوم لها أيضاً؛ إذ انتفاء الحكم حينئذٍ يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما في المثال المعروف «إن رُزقت ولداً فاختنه» فإنّ الختان بدون الولد لامعنى له، ويعبّر عن مثل هذه القضايا «بما سيق لبيان الموضوع».

وأمّا إن كان القيد قيداً غير معتبر في الحكم واقعاً، بل المولى أخذه فيه، فمن إطلاق كلام المولى وأخذِه ذلك القيدَ يعلم دخله فيه. وأمّا كون الشرط من قبيل العلّة المنحصرة، فهو مستفاد من إطلاق الشرط، أو الجزاء؛ فإنّ المتكلّم في مقام بيان تمام الجهات ولم يعلّق حكمه إلّا على خصوص الشرط المذكور في كلامه، فيستفاد منه أنّ ما أخذه قيداً هو الدخيل في الحكم الّذي يدور مداره وجوداً و عدماً.

إلى أن قال‏ؒ:

والحاصل أنّ ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة من الأُمور الواضحة عند العرف و لايشكّ فيه أحدٌ. ولذا لواستأذن ابنُ أباه في زيارة كربلاء، فقال له: «إذا كان يوم الجمعة، فزُرِ الحسين‏ؑ» يستفاد منه عدم الرّخصة في غيره من الأيّام، فما ذكرناه إنّما هو تقريبات للفهم العرفي. وقد استدللنا في الدّورة السّابقة باستشهاد المعصوم بمفهوم قول أمير المؤمنين‏ؑ حيث سئل عن جواز أكل المذبوح إذا

لم‌يتحرّك بعد الذّبح، فنهى عن ذلك مستشهداً بقول عليّ‌عليه‌السلام: «إذا تحرّك الذبيحة فكُلْه.[١]

انتهى ملخَّصاً ومحصّلاً.

أقول: قد ظهر ممّا أسلفناه أنّ جميع ما أفاده إنّما يتمّ في مورد إحراز كون المتكلّم في مقام البيان حتّى من جهة العِدل والبديل، ولايكفي احتمال ذلك؛ لعدم إحراز بناء العقلاء ذلك فيما يسمّى بالإطلاق الأوي.

والمسلّم من بنائهم إنّما هو في إثبات كون المذكور شرطاً تمام الموضوع للحكم وليس له قيدٌ أو جزء آخَرُ دخيل فيه. وهذا هو المسمّى بالإطلاق الأوي، ففي التمسّك بهذا الإطلاق يكفي احتمال كون المولى في مقام بيان تمام موضوعه، وفي التمسّك بالإطلاق الأوي لا يكفي مجرّد الاحتمال، بل لابدّ من إحراز ذلك، و قد عبّرنا عنه بإحراز كون المولى في مقام إلقاء الضّابط، وقد مرّ سابقاً وأعدناه لتحقيق كلام السيّد الأُستاد‌قدس‌سره، وما يرد عليه.

تنبيهات

التنبيه الأوّل: قد يتوهّم ثبوت التفصيل في ثبوت المفهوم بين ما إذا كان الحكم في الجزاء مستفاداً من الهيئة الّتي هي معنى حرفيٌّ، أو كان مستفاداً من الفعل الماضي، أو المضارع، كقوله‌عليه‌السلام: «اذا زالت الشمس، فقد وجب الطهور و الصلاة. ففي الأوّل ليس لها مفهوم؛ لأنّ الحكم حينئذٍ غير قابل للإطلاق والتقييد، بخلاف الثاني؛ فإنّ الوجوب فيه مستفاد من معنى اسمي قابلٍ للإطلاق والتقييد، فيستفاد منه المفهوم.

وهذا إنّما يبتني على جزئيّة المعاني الحرفيّة، وقد أثبتنا في محلّه عدم تماميّة

---

[١] . الدراسات، ج ٢، ص ١٩٤ ـ ١٩٨.

ذلك، و قلنا بعموم المعاني الحرفيّة لا بما أفاده صاحب الكفاية من «اتّحاد المعنى الحرفيّ والاسميّ ذاتاً والاختلافِ بينهما لحاظاً وفي العلقة الوضعيّة، فاستعمال أحدهما في الآخَر استعمال في الموضوع له بغير ما وضع له؛ لأنّ المغايرة بين الاسم والحرف أوضحُ من أن تحتاج إلى البيان وإقامة الدّليل؛ وشرطُ الوضع ـ مع عدم وجوده في شيء من مَحالّ المراجعة إلى فهم اللغات ـ لايوجب التغاير، والتغايرُ بينهما غير قابل للإنكار».

ولابما أفاده السيّد الأُستاد‌ﷺ في باب الإنشاء من «أنّ اللّفظ ليس إلّا مبرزاً للاعتبار، والمعتَبر قد يكون كلّيّاً وإن كان مبرزه هيئةَ فعلٍ، أو غيرَ ذلك»، وهذا قابل للتقييد والإطلاق؛ لأنّه قد مرّ في بحث الإنشاء والإخبار عدم إمكان المساعدة على ما أفاده‌ﷺ؛ فإنّ الإنشاء إيجادٌ اعتباريّ، لامبرزٌ لاعتبارٍ قبلَه.

وقوله في ردّ الإنشاء الخارجي من «أنّه لايوجد في الخارج شيء عند إنشاء الأمر، أو البيع ونحوه سوى اللّفظ»، لايخفى ما فيه؛ لعدم وجود ما بإزاء للاعتباريّات في الخارج، فباللّفظ ينشأ ويوجد اعتباراً، فالإيجاد والوجود، أي الإنشاء والمُنشأ، يوجَدان بسبب اللّفظ، فكما أنّه يوجَد اللّفظ يوجد المعنى الاعتباري أيضاً بوجودٍ اعتباري؛ فإنّهما متّحدان بالذات، مختلفان باللّحاظ.

بل الوجه في عموم المعنى الحرفيّ أنّ الحروف وضعت للمعاني النسبيّة، وهي المفاهيم التعلّقيّة بلا لحاظ خصوصيّة طرفَيِ النّسبة والتعلّق، وليس هذا من الوجود الرّابط، ولامن الأعراض النّسبيّة في شيء؛ فإنّ الحرف كالاسم غير موضوع للوجودات الخارجيّة، بل الموضوع له فيه أيضاً نفس المفاهيم والمعاني النّسبيّة، لكن لا عنوانُ النّسبة؛ فإنّه مفهوم اسميّ مستقلّ، ولا واقع النّسبة؛ لأنّها متقوّمة بالمنتسبين، ويمتنع صدقها على كثيرين، فيلزم من ذلك كون الحرف متكثِّرَ المعنى، بل وُضع الحرف للنّسبة الخاصّة مع تجريدها عن خصوصيّة طرفيها، وهذا كما يقال

من أنّ الكلّي الطّبيعي مفهوم مجرّد عن الوجود الذهني أو الخارجيّ؛ فإنّ الذهن يمكن أن يلحظ المعنى مع التجريد عن طرفي النّسبة في الحرف، وعن الوجودين في الكلّي، فيلاحظ النّسبة في الحرف مع تجريدها عن خصوصيّة منتسبَيْها، ويلحظ نفسَ التعلّق والنّسبة المذكورة بشكل أمكن تعلّقها بأيّ منتسب كان. فالمعنى الحرفيّ ليس مفهومَ التعلّق، ولا واقعَ التعلّق، بل هو معنى يُلحظ بشكل النّسبة والتعلّق الرّبطي مع التجريد عن خصوصيّة طرفيها، وبهذا المعنى يصدق على جميع موارد واقع النّسبة بلا لزوم التكثّر في معنى الحرف، فلفظ «مِن» وُضع للنّسبة الابتدائيّة القابلة للصدق على ابتداء السير وابتداء الشّهر وغيرهما، وهذا ليس مفهوماً اسميّاً، ولا جزئيّاً حقيقيّاً، بل إنّه معنى يمكن للذهن لحاظه و لحاظ تعلّقه مع إلغاء خصوصيّة تعلّقه بشيء مّا، وهذا معنى عامٌّ يتصوّر فيه الإطلاق والتقييد، فلاوجه للتّفصيل المذكور. والله العالم.

ثمّ إنّه لو فرضنا جزئيّة معنى الهيئة في الجزاء، فلا يخفى أنّ تعليق هذا المعنى الجزئيّ على الشرط لامعنى له؛ لانتفائه بانتفاء موضوعه بلا دخل للشرط في ذلك.

وبعبارة أُخرى: جزئيّة المعنى في الحرف وتعليقه على الشرط لايجتمعان؛ فإنّ التعليق خارج عن المعلّق، ومفهومُ المعلّق في نفسه قابل للصّدق على مورد التعليق وغيره، وبما دلّ على التعليق نقيّده من باب تعدّد الدّالّ والمدلول. وهذا المعنى ـ الذي لايمنع عن الصدق على كثيرين ـ لايناسب الجزئيّة؛ فالتعليق إنّما هو راجع إلى سنخ الحكم لاشخصِه، وهذا كلّي قابل للتقييد.

والإشكال في ذلك بأنّ المذكور في الكلام شخص الحكم لاسنخه، مدفوع بأنّه يفهم من التعليق و إن لم يذكر، نظير أصل المفهوم الّذي عُرِّف بأنّه الحكم غير المذكور، أو حكمٌ لغير مذكور وإن قلنا بأنّه غير مذكور تفصيلاً، مذكورٌ إجمالاً.

وهذا هو مراد الشّيخ الأنصاريّ في المقام من قوله: «إنّ ارتفاع مطلق الوجوب

فيه من فوائد العلّيّة المستفادة من الجملة الشرطيّة حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلّة المأخوذة فيها؛ فإنّه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللّقب والوصف».

التنبيه الثاني: إذا ذكر الأمران في الشرط كما إذا قال: «إن جاء زيد وأكرمك، فأكرمه» فبناء على ثبوت المفهوم يكون انتفاء الجزاء بانتفاء أحد الأمرين.

نعم، لو كان بعض تلك الأُمور ممّا يعلَّق عليه الجزاء عقلاً، كما لو قال: «إن رزقت ولداً و كان يوم الجمعة، فاختنه» فلايتحقّق المفهوم إلّا بالنّسبة إلى ما لم يعلّق عليه الجزاء عقلاً وهو يوم الجمعة، وهذا واضح.

التنبيه الثالث: إذا علّق الحكم العامّ على الشرط، مثل «إذا بلغ الماء قدر كرّ لاينجّسه شيء». فهل مفهومه قضيّة جزئيّة، أو كلّيّة؟

فذهب المرحوم النائيني‏ﷺ إلى الثاني، وقال: «إنّ ما ذهب إليه أهل المنطق من أنّ القضيّة الكلّيّة نقيضها الجزئيّة أجنبيّ عن مداليل الألفاظ، فإنّها مبتنية على الاستظهارات العرفيّة، والعرف يرى أنّ الحكم العامّ منحلّ إلى أحكام عديدة بعدد أفراد موضوعه. وإذا انتفى الشرط تنتفي جميع تلك الأحكام، فمفهوم قوله‏ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء» أنّه إذا لم يبلغ الكرّ ينجّسه كلّ شيء».

وأورد عليه السيّد الأُستاد الخوئي‏ﷺ: «أنّ المُنشأ في الحكم العامّ ليس إلّا حكماً واحداً متعلّقاً بالطبيعة السّارية؛ فإنّ اللّفظ الواحد ليس له إلّا مدلول واحد، والانحلال لبّيّ مدلول التزامي له لا أنّه ينشأ به أحكام عديدة، ولذا لو قال أحدٌ بأنّ كلّ فرد ينقسم إلى متساويين، لم يكذب إلّا كذباً واحداً. وعليه، فما ينتفي بانتفاء الشرط أيضاً ليس إلّا حكماً واحداً، و نتيجته القضيّة الجزئيّة كما هو واضح».

أقول: الحقّ مع السيّد الأُستاد؛ فإنّ المنفيّ عند انتفاء الشرط ليس إلّا الحكمَ المذكور في المنطوق وهو الحكم العامّ وانتفاؤه قضيّة جزئيّة، ولكنّ المثال خارج

عن هذا البحث؛ فإنّ معنى «الماءُ إذا بلغ قدر كرّ لاينجّسه شيء» أنّ الماء إذا بلغ الكرَّ، فهو معتصِم، فبناء على المفهوم إنّ الماء إذا لم يبلغ بهذا الحدّ، فهو غير معتصم. وهذا خارج عن المسألة.

التنبيه الرّابع: إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فما هو العلاج والجمع بين الدّليلين؟ فلو ورد الدّليل بأنّه إذا خفي الأذان فقصّر وورد دليل آخر بأنّه إذا خفي الجدران فقصّر، فكيف يجمع بين الدليلين؟ فقد يقال بأنّ مقتضى تقييد كلّ من المنطوقين بمفهوم الآخر كفايةُ أحد الخفاءَيْن في وجوب القصر.

ولكن حيث إنّ المفهوم ـ على القول به ـ تابع للمنطوق وفي طوله، فلابدّ من تقييد أحد المنطوقين بما يقتضيه المنطوق الآخر من العلّيّة المنحصرة فإنّه الأصل والمفهوم فرع ذلك، فالصحيح ملاحظة المنطوقين في مقام الجمع بين الدّليلين.

ثمّ إنّه قد مرّ أنّ المفهوم ـ على القول به ـ مقتضى إطلاق المنطوق لا من جهة الدّلالة الوضعيّة، فالبحث ممحّض في المقام في ذلك، و أنّه كيف يُجمع بين الإطلاقين الدّالّين على العلّيّة المنحصرة والإطلاقين الدّالّين على العلّيّة التامّة فيهما؟!

قال السيّد الأُستاد الخوئي‍‌‌ﷺ:

> إنّ الظاهر تعيُّن التقييد بـ«أو»؛ فإنّ طرفي المعارضة في الدّليلين العلّيّةُ المنحصرة في المنطوقين، والتقييد فيهما ينتج شرطيّة أحد الشرطين للجزاء. وأمّا استقلال كلّ من الشرطين الدّالُّ عليه الإطلاقُ في مقابل التقييد بالواو، فلا معارضة بينهما، فيمكن استقلال الشرطين مع كفاية أحدهما، ولابدّ من كون العلاج في طرفي المعارضة لا فيما لايكون فيه معارضة.
>
> وهذا كالجمع بين العامّ والخاصّ في «أكرم العلماء» و «لاتكرم زيداً العالم» فإنّه لابدّ من العلاج بين ظهورَيِ العامّ والخاصّ؛ لأنّ التعارض واقع بينهما، فلا يقال

بأنّه يمكن حمل الأمر في العامّ على الاستحباب، فيرتفع التعارض؛ لأنّ ظهور الأمر في الوجوب ليس أحدَ طرفَي المعارضة، والطّرفان هما ظهور العامّ في العموم، والخاصّ في مُفاده، فيحمل العامّ على الخاصّ بلا تصرّف في ظهور الأمر.[١]

هذا محصّل كلامه{{قدس سره}}.

«ولايخفى أنّ المعارضة لم تقع بين الإطلاقين الدّالّين على العلّيّة المنحصرة فحسب، بل هنا معارضة أُخرى وهي بين الإطلاق الدّالّ على الاستقلال وعدم الشريك، وبين الإطلاق الدّالّ على الانحصار وعدم البديل؛ للعلم الإجمالي بوقوع التقييد في أحدهما، فيعلم بأنّه لايخلو الأمر إمّا أنّ الشرط أحدهما، أو المجموع، فالأوّل نتيجة التقييد بـ«أو» والثاني نتيجة التقييد بالواو والجمع بين التقييدين مقطوع الخلاف، فيحصل التعارض بين الإطلاقين، فما أفاده{{قدس سره}} من أنّ طرفي المعارضة العليّةُ المنحصرة لا الاستقلال، غفلة عن المعارضة بين الاستقلال والانحصار».[٢]

قال المرحوم النّائيني{{قدس سره}}: «إنّ نتيجة التعارض بين الإطلاقين و عدم وجود المرجّح لأحدهما رفع اليد عن كليهما و الرّجوع إلى القواعد الأُخر كالعموم الفوقاني أو الأُصول العمليّة»، انتهى محصّلاً.

و ما ذكره صحيح لولم يمكن علاج التعارض بوجه مقبول.

قال السيّد الأُستاد الإمام{{قدس سره}}:

لأحد أن يقول: إنّ العلم الإجمالي بورود قيد ـ إمّا على الإطلاق من جهة نفي الشريك، وإمّا عليه من جهة نفي البديل ـ منحلّ بالعلم التفصيلي بعدم انحصار العلّة، إمّا لأجل تقييد الإطلاق من جهة البديل، وإمّا من جهة تقييده لأجل

---

[١] . المصدر، ص ٢٠٨.

[٢] . أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٢٤.

الشريك، الرّافعِ لموضوع الإطلاق من جهة البديل، فيشكّ في تقييدالإطلاق من جهة الشريك بدواً فيتمسّك بأصالة الإطلاق.

اللّهمّ إلّا أنّ يقال: إنّ العلم الإجمالي بورود قيد ـ إمّا علىالإطلاق من جهة الشريك، أو من جهة العديل ـ مولّد للعلم التفصيلي بعنوان الآخر وهو عدم انحصار العلّة، وفي مثله لايعقل الانحلال؛ لأنّ العلم التفصيلي معلول للعلم الإجمالي، فكيف يمكن أن يكون رافعاًله؟![1]

انتهى ملخّصاً.

أقول: أمّا ماأفاده من عدم إمكان انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشكّ البدوي، فلايمكن المساعدة عليه. وقد فصَّل في باب الدّوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أصلَ المناقشة والجوابَ عنها؛ فإنّ معنى تولّد العلم التفصيلي من العلم الإجمالي ليس بمعنى أنّ الثاني علّة للأوّل؛ لعدم وجود الترتّب بينهما، بل معناه أنّ العلم الإجمالي متعلّق بالمعلوم التفصيلي والمشكوك بدواً، وحينئذٍ انحلال العلم الإجمالي واضح.

وأمّا القول بالانحلال في المقام: فلا يتمّ؛ فإنّ معنى العلم التفصيلي وغاية ما يستفاد منه أنّه لايمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات الانحصار، لكن تقييدالإطلاق من جهة الشريك لايدلّ على نفي الانحصار، ولايَنفي احتمالَ الانحصار؛ فإنّ الملازمة بينهما عقليّة لالفظيّة و لايدلّ عليه الإطلاق والتقييد في واحد منهما.

وبعبارة أُخرى: قانون الإطلاق والتقييد غير جارٍ في ذلك، فاحتمال الانحصار موجود، لم يرفع بحجّة، فلابدّ من مراعاة الاحتياط حينئذٍ، والله العالم.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية‌ﷺ أفاد في هذا التنبيه:

---

[1] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ١٩١.

أنّ العرف يساعد على رفع اليد عن المفهوم فيهما وتأثير كلّ شرط بعنوانه الخاصّ إلّا أنّ العقل ربّما يعيّن كون الشرط هو القدرَ المشترك بينهما؛ فإنّ الأُمور المتعدّدة بما هي مختلفة لايمكن أن يكون كلّ منهما مؤثّراً في واحد، فإنّه لابدّ من الرّبط الخاصّ بين العلّة والمعلول، ولايكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لايصدر من الواحدِ إلّا الواحد[1].

انتهى محصّلاً.

أقول أوّلاً: دعوى مساعدة العرف على رفع اليد عن المفهوم بلابيّنة ومن دون دليل وبرهان مع أنّ الجمع بين الدّليلين أمر، وتأثيرَ الشرطين في الجزاء الواحد أمر آخر لايرتبط أحدهما بالآخر. والتفصيل الذي ذكره راجع إلى الثاني، لا الأوّل.

وثانياً: دعوى رجوع الأُمور المتعدّدة في مقام التأثير إلى أمر واحد مختصّ بباب العلّة والمعلول الحقيقيين والتأثير والتأثّر الواقعيين لا مثلِ المقام من الاعتباريّات وموضوعات الأحكام كما أورد عليه‌ﷺ غير مرّة.

لابأس بالتعرّض لبعض الأُمور:

منها: أنّ ما ذكرناه إنّما هو بناءً على الالتزام بالمفهوم في الجملة الشرطيّة، وأمّا على مااخترناه من عدم المفهوم لها إلّا إذا أُحرز أنّها في مقام إلقاء الضّابط، فالجمع بين الدّليلن ظاهر؛ فإنّ المرجع حينئذٍ إطلاق الدّليلين من جهة الشريك وتقييد أحدهما بالآخر بالتقييد الواوي، فلابدّ من الجمع بين الشرطين.

ومنها: أنّ فرض المسألة إنّما هو في‌ما إذا لم يكن عناوين الشرط منطبقةً على الأمر بنحو التساوي كمسيرة يوم وثمانية فراسخ، وإلّا فلا اختلاف بين الدّليلين

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣١٣.

حينئذٍ، بل الشرط غير متعدّد، و خرج عن البحث.

ولو كانت النّسبة بين الشرطين عموماً وخصوصاً مطلقين، لايمكن الجمع حينئذٍ بتقييد الإطلاق من جهة البديل؛ فإنّه يلزم منه التخيير بين الأقلّ والأكثر، فلو ورد «إن سافرت ـ مثلاً ـ فقصّر» وورد: «إن سافرت ميلين فقصّر» لايمكن الجمع بينهما بالقول بكفاية أحدهما في وجوب القصر؛ لمحذور الرّجوع إلى التخيير بين الأقلّ والأكثر، فلابدّ من الجمع بين الدّليلين بوجهٍ آخَرَ، كالجمع بين الشرطين مع الإمكان، أو وجهٍ آخَرَ، كما في المثال، ولابدّ من مراجعة الفقه.

ولو كانت النّسبة بينهما بنحو التباين، كقوله: «إن رزقت ولداً يوم الجمعة فتصدّق» و «إن رزقت ولداً يوم الإثنين فتصدّق» مع كون المفروض وحدةَ الولد، فحينئذٍ لايمكن الجمع بين الدّليلين بالجمع بين الشّرطين؛ لامتناع الجمع بين المتباينين، فلابدّ من الجمع بوجه آخَرَ كتقييد الإطلاق الرّاجع إلى نفي الشريك مع الإمكان، أو وجهٍ آخَرَ بملاحظة القرائن والشواهد الأُخَرِ.

والبحث في المسألة إنّما هو في مورد اجتماع العنوانين بينهما عموم و خصوص من وجه وقد تمّ البحث.

ومنها: أنّ الفرق بين هذه المسألة والمسألة الآتية أنّه في مسألتنا التعدّدُ في الشرط عنوانيّ، وإلّا فالمعنون أمر واحد، فحدّ الترخّص أمر واقعي لاتعدّد فيه.

نعم، عُنْوِن بعنوانين: خفاءِ الأذان فيه، وخفاء الجدارن فيه، وبين العنوانين عموم من وجه، بخلاف تلك المسألة؛ فإنّ تعدّد الشرط فيها واقعي كالظهار والإفطار الموضوعين للكفّارة إذا جعلا شرطين للقضيّتين الشرطيّتين لثبوت الكفّارة وغير ذلك من الأمثلة، ويجيء الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

التنبيه الخامس: بحث تداخل الأسباب والمسبّبات ـ وبتعبيرٍ ـ إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فهل يتداخل الشرطان في التّأثير في الجزاء ـ وهو تداخل الأسباب ـ

أولا؟ وعلى فرض عدم تداخل الشرطين في التأثير وتعدّدِ الجزاء طبعاً ـ؛ لأنّ لازم تعدّد المؤثّر تعدّد الأثر ـ فهل يمكن في مقام الامتثال الاكتفاء بفردٍ واحد وهو التداخل في المسبّبات أو لا؟

فيقع الكلام في مقامين: المقام الأوّل: في تداخل الأسباب، وقبل البحث نذكر أُموراً:

الأوّل: وليعلم أنّ مفروض البحث استقلال الشرطين وتعدّدهما، فلا يقال: إنّه يجمع بين الدّليلين بالجمع بين الشرطين، أو بالاكتفاء بأحد الشرطين، فإنّ هذا خلاف الفرض. ومن هنا يعلم أنّ موضوع البحث لاينحصر بالجملة الشرطيّة، بل محلّ البحث كلّ مورد تعدّد السّبب ولو كانت القضيّة حمليّة، فلو كان الدّليلان «البولُ سبب لوجوب الوضوء» و «النّومُ سبب لوجوب الوضوء»، فهذا أيضاً مورد للبحث.

الثاني: لابدّ من كون الجزاء في مفروض البحث قابلاً للتكثّر، وإلّا فهو خارج عن البحث فمثل القتل قَوَداً مع تعدّد الجناية خارج عن البحث؛ فإنّ القتل غير قابل للتكثّر.

نعم، أفاد السيّد الأُستاد الخوئيﷺ وأُستاده المرحوم النائينيﷺ: «أنّ شخص القتل وإن لايقبل التكثّر إلّا أنّه يمكن تقييده بالإضافات، كَقَود قتل فلان وقود قتل فلان وهكذا، وبهذا اللّحاظ قابل للتكثّر، مثل اجتماع أسباب الخيار متعدّداً في مورد واحد. فالخيار المسبّب عنها متكثّر بلحاظ الإضافة إلى كلّ سبب، ولذا يقال: خيار المجلس، وخيار الحيوان، وخيار الغبن، وهكذا».[1]

وأشكل على ذلك المرحوم السيّد الأُستاد المحقّق الخمينيﷺ «بأنّ شخص القتل

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ٢، ص ٤٩١؛ الدراسات، ج ٢، ص ٢١٢.

قَوَداً إمّا أنّه مسبّب عن جميع الأسباب، فهو غير قابل للتكثّر وخارج عن بحث التداخل، وإمّا أنّه أثر كلّ واحد من الأسباب، فهذا أيضاً خارج عن البحث؛ لأنّ تعدّد المؤثّر يقتضي تعدّد الأثر. نعم، لو كان الأثر كلّياً قابلاً للتكثّر مثل كلّي حقّ القصاص الذي ينطبق على مصاديقه، فهذا هوالفرض الأوّل الذي قلنا بأنّه موضوع بحث التداخل.»[1]

ولكن هذا غير ما أفاده المرحوم النائيني وتبعه السيّد الخوئي‌ﷺ فإنّ الشخص بالإضافة لاينقلب عن شخصيّته فشخص القتل خارج عن البحث وكلّي القَوَد داخل فيه، والظاهر الخلط بين القتل والقَوَد. هذا، وما أفاده هو الصّحيح. نعم، يمكن أن يقال: إنّ مرادهما القود لاالقتل وإن لايوافق ظاهرَ الكلام.

الثالث: فقد يقال بعدم إمكان التداخل؛ فإنّ كلّ علّة مؤثرّ في معلوله، ولا معنى لتداخل العلّتين أو المعلولين.[2]

وفيه: أنّ الأسباب الشرعيّة ليست من قبيل العلل التكوينيّة، ولا مانع من أن يجعل الشارع وجوب الوضوء بعد البول وبعد النوم وبعد حصولهما، كما يمكنه إيجاب وضوء بعد البول و إيجاب وضوء بعد النّوم.

وتُوهِّم امتناع التداخل بتقريب أنّ تعلّق الوجوبين بالطبيعة المطلقة غير معقول؛ لأنّه من قبيل اجتماع المثلين، فلابدّ من الالتزام بتداخل الأسباب وتأثيرها في وجوبٍ واحد.

ولكن لايخفى أنّ هذا الظهور معارَض بظهور الجملة في عدم التداخل، فلابدّ من علاج هذا التعارض، أو الرّجوع إلى الأُصول العمليّة.

---

[1] مناهج الوصول، ج ٢، ص ١٩٤.

[2] درر الفوائد، ج ١، ص ١٩٢.

الرابع: الأصل العملي في الشكّ في تداخل الأسباب البراءة؛ فإنّ الشكّ في ذلك راجع إلى الشكّ في تعدّد التكليف وعدمه. وأمّا في الشكّ في تداخل المسبّبات، فقد يقال بأنّه مجرى الاشتغال؛ فإنّ مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في جواز امتثال التكليفين بامتثالٍ واحد، والأصل في ذلك الاشتغال.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الترديد في تداخل المسبّبات قد يكون من جهة الترديد في أنّ متعلّق الأمر في الجزاء هل يكون نفسَ الطبيعة المطلقة، أو الحصص، ففي الصّورة الأُولى يحكم بحكم التداخل، وفي الصّورة الثانية بعدم التداخل، و مع الترديد الأصل البراءة عن القيود، فيحكم بالتداخل.

الخامس: تعدّد الشرط على نحوين: تعدّدِه نوعاً و ماهيّةً مثل البول والنوم، وتعدّده مصداقاً لماهيّة واحدة مثل البول مرّتين، أو النوم مرّتين.

ثمّ إنّ الأقوال في المسألة ثلاثة: التداخل مطلقاً[1]، وعدمه كذلك[2]، والتفصيل بين تعدّد الماهيّة نوعاً و تعدّد الفرد مع وحدتها[3].

الظاهر أنّ التفصيل لا وجه له؛ فإنّ كلّ واحد من الفردين مصداق لموضوع حكم الجزاء، فيترتّب عليه فيجري النّزاع فيه أيضاً، فالبحث في تداخل الأسباب مطلقاً، مثل «إذا بُلْتَ فتوضّأ» و «إذا نُمْتَ فتوضّأ».

فعن العلّامة في المختلف الاستدلالُ لعدم التداخل بأنّه إذا تعاقب السببان أو اقترنا، فإمّا أن يقتضيا مسبّبين، أولا يقتضيا، أو يقتضيَ أحدهما دون الآخر، أو يقتضيَ الجميع سبباً واحداً، الثلاثة الأخيرة باطلة، فيتعيّن الأوّل، فالصّحيح عدم التداخل.

---

[1] . مشارق الشموس، ص ٦١.

[2] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣١٥ ـ ٣٢٠.

[3] . السرائر، ج ١، ص ٢٥٨.

أفاد المرحوم الشيخ الأعظم على ما في التقريرات أنّ محصّل الوجه المذكور ينحلّ إلى مقدّمات ثلاث: دعوى تأثير السبب الثاني، وأنّ أثره غير أثر الأوّل، وأنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل[1]. ونبحث في كلّ منها.

أمّا المقدّمة الأُولى: فقال صاحب الكفاية ﷺ:

> إنّ ظهور الجملة الشرطيّة في أنّ الشرط سبب أو كاشف عن السّبب بيان المراد من إطلاق الجزاء، فلايمكن التمسّك بإطلاق الجزاء، وتأثيرُ السّبب يقتضي تعدّد المسبّب بتعدّد السّبب، ولا معارض لذلك.[2]

ورجع عن ذلك في هامش الكفاية وبالأخرة تمسّك بعرفيّة تقديم الظهور على إطلاق الجزاء.[3]

والجواب عنه أنّ ظهور الجملة الشرطيّة في كون الشرط سبباً مستقلّاً ليس بالوضع، بل هو أيضاً بالإطلاق، فلا يمكن تقديمه على إطلاق الجزاء بالقول بأنّه بيان، والنّسبة في الطرفين على حدّ سواء، فما استدلّ به على عدم التداخل لا يتمّ.

قال المرحوم النائيني ﷺ:

> إنّ ظهور الجملة الشرطيّة وارد على الجزاء؛ لأنّ صيغة الأمر تدلّ على طلب إيجاد الطّبيعة، وليس فيه الوحدة والتعدّد، وحكمُ العقل بالاكتفاء بالواحد في مقام الامتثال من جهة حصول الطّبيعة به، فلا مانع من طلب نفس الطّبيعة مرّتين و يكون امتثالهما بالإتيان بالطّبيعة في ضمن فردين، وظهور الجملة الشرطيّة في تأثير الشرط مستقلّاً دالّ على ذلك، والعقل لايحكم حينئذٍ بكفاية الواحد في مقام الامتثال، ولذا نقول بأنّ ظهور الجملة وارد على الجزاء؛ لانتفاء

---

[1] . مطارح الأنظار، ص ١٧٧.

[2] و [3]. كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

حكم العقل تكويناً.[١]

وجوابه يظهر ممّا قلناه في جواب صاحب الكفاية وهو أنّ الاستقلال في الشرط يثبت بالإطلاق، وإطلاق الجزاء معارض له، ولا نعقل ورود أحد الإطلاقين على الآخر، وورودُ الشّرط على حكم العقل بكفاية الوحدة في الجزاء موقوف على تقديم إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء، فتقديم إطلاق الشرط بالورود دوريّ.

قال المحقّق الأصفهاني قدس‌سره:

> إنّ البعث المتعلّق بشيء يقتضي وجوداً واحداً منه، ولايقتضي عدم البعث إلى وجودٍ آخَرَ، بل هو بالنّسبة إلى وجودٍ آخَرَ بوجوبٍ آخَرَ لااقتضاءٌ، والبعث الآخر مقتضٍ لوجودٍ آخَرَ بنفسه، فلا تعارض بين المقتضي واللّامقتضي.[٢]

والجواب عين ما مرّ من أنّ إطلاق السببيّة يقتضي عدم التداخل، وإطلاقَ متعلّق البعث يقتضي التداخل وهما متعارضان، والتعارض بين المقتضيين لابين المقتضي واللااقتضاء.

والعلّامة الحائري ـ بعد بنائه على التداخل سالفاً ـ عدل عنه في أواخر عمره الشريف، وقال قدس‌سره:

> إنّ الأسباب ـ شرعيّةً كانت أو غيرها ـ إنّما تؤثّر في حقيقة وجود المسبّبات، وعنوان «الصِرفيّة» و«الوحدة» و«التعدّد» عناوينُ منتزعة بعد تأثيرها، بمعنى أنّ السبب الواحد يقتضي مسبّباً واحداً، لا لأنّ الوحدة مأخوذة في المسبّب، بل لوحدة السبب، وكذا الحال في التعدّد، فعلى هذا فيزداد المسبّب بازدياد السبب، سواء كانت الأسباب من جنس واحد، أو من أجناس متعدّدة، فإنّ إطلاق دليل السّببيّة يقتضي ثبوتها لجميع الأفراد.

---

[١] فوائد الأُصول، ج ١، ص ٤٩٣.

[٢] نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٢٧.

وقال في صلاته:

> إنّ السببين وإن كانا واردين على الطبيعة الواحدة، لكن مقتضى تأثير كلّ منهما أن يوجَد وجود خاصّ مستند إليه، كما أنّ مقتضى سببيّة النار لإحراق ما تماسّها تحقّقُ الاحتراق المخصوص المستند إلى النّار، وإن تعدّدت النار المماسّة لجسمٍ آخَرَ ـ مثلاً ـ يتحقّق إحراق آخَرَ مستند إلى النار الأُخرى، وإن كان هذان الوصفان ـ أعني الاستنادَ إليها، وكونَ الاحتراق الثاني احتراقاً آخَرَ ـ غيرَ مستندين إلى تأثير السبب.[1]

انتهى.

فمحصّل كلامه أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة، فكما أنّها مع وحدتها يكون المعلول واحداً ومع كثرتها كثيراً، فكذلك إذا تعلّق أمر واحد بحقيقة الوجود، يكون المعلول واحداً، وإذا تعلّقت أوامرُ متعدّدة بها، يصير متعدّداً بحسبها.

والجواب: أنّ قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق، وقد مرّ، وليس باب تعلّق الأمر بشيء بابَ العلّة والمعلول، التأثير والتأثّر، فلا يتمّ هذا الوجه أيضاً.

قال المحقّق الهمداني:

> إنّ مقتضى القواعد اللفظيّة سببيّة كلّ شرط للجزاء مستقلاً، ومقتضاه تعدّد اشتغال الذمّة بفعل الجزاء، ولا يعقل تعدّد الاشتغال إلّا مع تعدّد المشتغل به؛ فإنّ السّبب الأوّل سبب تامّ في اشتغال ذمّة المكلّف بإيجاد الجزاء، و السبب الثاني إن أثّر ثانياً، وجب أن يكون أثره اشتغالاً آخَرَ، لأنّ تأثير المتأخّر في المتقدّم غير معقول، وتعدّدَ الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتاً ووجوداً غير معقول.
>
> وإن لم يؤثّر، يجب أن يستند إمّا إلى فقد المقتضي أو وجود المانع، والكلّ منتفٍ؛

---

[1] . الرسائل العشرة، ص ١٧٨؛ درر الفوائد، ص ١٧٤؛ الصّلاة، ص ٥٧٣.

لأنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة سببيّة الشرط مطلقاً، والمحلّ قابل للتأثير، والمكلّف قادر على الامتثال، فأيّ مانع من التنجّز؟.[١]

وجوابه ـ كما أفاده السيّد الأُستاذ المحقّق الخمينيﷺ ـ أنّ ظهور القضيّة في اشتغال ذمّة جديدة ـ ظهوراً إطلاقياً ـ فرع تحكيمه على إطلاق الجزاء وهو ممنوع، فقوله: إنّ عدم الاشتغال إمّا لعدم المقتضي، أو لوجود المانع وكلّ منتفٍ، قلنا: إنّه لوجود المانع، وهو إطلاق الجزاء المعارض مع إطلاق الشرط.[٢]

أفاد السيّد الأُستاذ المحقّق الإمامﷺ: «لكن بعد اللتُّيا والّتي لاشبهة في أنّ فهم العرف مساعد على عدم التداخل، وأنّ الشرطيّات المتعدّدة مقتضية للجزاء متعدّداً»[٣].

والحقّ كما أفاده غيرَ أنّ ما يأتي منه من «أنّ نتيجة التعدّد في حكم الجزاء التأكيدُ»، مغنٍ عن ذلك.

وهذا هي المقدّمة الثانية ممّا ذكره الشيخ الأعظم في ذيل كلام العلّامةﷺ، من أنّه لابدّ من إثبات كون أثر الثاني غيرَ أثر الأوّل.

وفيه منع؛ فإنّ الأسباب في القضايا علل للأحكام لا للأفعال، فتعدّدها يوجب تعدّد الوجوب، فينتج التأكيد.

فما أُفيد من «أنّ المحرّك الواحد يقتضي التحريك الواحد، والمتعدّدَ المتعدّدَ»،[٤] لايتمّ؛ فإنّ المحرّك (أي الأمر) إذا تعلّق بماهيّة مطلقة فمع تعدّده لايعقل التعدّد، بل لايوجب إلّا التأكيد.

---

[١] . مصباح الفقيه، كتاب الطهارة، ص ١٢٦.

[٢] . مصابيح الأُصول، ج ٢، ص ٢٠٢.

[٣] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٠٤.

[٤] . نهاية الدّراية، ج ١، ص ٣٢٧.

وعليه، فيحفظ إطلاق الشرطيّتين والجزاء فيهما؛ فإنّ صيغة الأمر مستعملة في إيجاد البعث الناشئ عن الإرادة الحتميّة، فلو أتى الآمر بالأمر متعدّداً، فقد أوجد البعث في مقام الاستعمال، ويحصل التأكيد في ناحية الإرادة والدّاعي، فلم يستعمل اللفظ في التأكيد، ولم يؤثّر السببان إلى حصول الوجوبين، بل التأثير إنّما هو في مقام الأمر، والتأكيدُ في مرحلة الإرادة، وهذا أمر وجدانيّ أيضاً؛ فإنّ المطلوب إذا كان مهمّاً تأتي بالأوامر مكرّراً، وكلّها مستعملة في إيجاد البعث، وكلّها صادرة عن الإرادة الإلزاميّة، ويحصل التأكيد في هذه المرحلة.

فما ذكره بعض المحقّقين في المقالات من «أنّ تأكّد الوجوب في ظرف تكرّر الشرط يوجب عدم استقلال الشرط في التأثير؛ لبداهة استناد الوجوب الواحد المتأكّد إليهما، لا إلى كلّ منهما»[1]، مدفوع؛ لأنّ المتعدّد المستند إلى الشرطين ليس إلّا البعثَ الإنشائي، والشرطُ مستقلّ في التأثير فيه، والتأكيد إنّما هو في مقام الدّاعي والإرادة. ولم يستعمل اللّفظ في التأكيد، حتّى يقال: إنّه مستند إلى المجموع لا إلى كلّ من الشرطين.

فتحصّل أنّ الصّحيح في موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء ـ مع عدم وجود قرينة لا على التداخل ولا على عدمه ـ عدمُ التداخل، والتأثيرُ في الإنشاء، والتأكيدُ في مرحلة الإرادة. وهذا مقتضى ظاهر الشرطيّتين وظاهر البعث الواقع في الجزاء، ولا ينثلم أيّ ظهور حينئذٍ لا في الشرط، ولا في الجزاء.

أفاد السيّد الأُستاد الخوئي﴿ره﴾:

> إنّ ظاهر القضيّتين هو تعدّد الحكم وعدم التداخل. والمهمّ في بحث التداخل أنّه هل هناك ظهور آخرُ معارض له ليرجع إلى الأصل العملي المقتضي للتداخل أم

---

[1] . مقالات الأُصول، ص ١٤٢.

لا؟ وما يُتوهّم معارضتُه لهذا الظهور هو أنّ متعلّق التكليف في كلّ من القضيّتين إنّما هو الطبيعيّ بنحو صرف الوجود، وتعلّقُ حكمين بالطّبيعيّ كـذلك مسـتلزم لاجتماع المثلين، فلابدّ من الالتزام بالتداخل وعدم التعدّد، فتقع المعارضة.[1]

وفيه: أنّ عنوان «صرف الوجود» خارج عن مدلول الأمر بالطّبيعي، فإذا تـعدّد الأمر بالطبيعي تشتغل الذمّة بالطّبيعي مرّتين، ومقتضى ذلك لزوم تفريغ الذمّة عنهما بالإتيان بالطّبيعي مرّتين، كما في موارد الدَّين إذا استدان أحد من غيره مـرّتين»، انتهى ملخَّصاً.

وأنت خبير بأنّ ما أفاده موجب لتقييد الجزاء في كلّ من الدّليلين بعدم الاكتفاء بالإتيان بالآخر في مقام امتثال الأوّل والإطلاقُ ينفي ذلك.

والصّحيح عدم التداخل بالنّسبة إلى الأثرين وهما النّسبة البعثيّة الإنشـائيّة ولا مانع من اتّحاد الأثرين الكاشفين عن التأكّد في الإرادة الإلزاميّة. وهذا موافق لنظر السيّد الأُستاد الإمام[2] (رضوان الله تعالى عليه).

المقام الثاني: في تداخل المسبّبات

ويقع البحث في ذلك بعد الفراغ عن ظهور الشرطيّة في عدم تداخل الأسباب و تعدّد الحكم، وإلّا فلو بنينا على تداخل الأسباب وتأثير السببين في حكمٍ واحد، فلا معنى لتداخل المسبّبات وعدمه. وهكذا على القول المختار من أنّ ظاهر الشرطيّتين تأكّد الحكم بالمعنى المتقدّم، لاتصل النوبة إلى بحث التداخل في المسبّبات.

والكلام في جهتين: الأُولى: في إمكان تداخل المسبّبات ثبوتاً.

---

[1] . الدراسات، ج ٢، ص ٢١٥.

[2] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٠٦.

الثانية: على فرض الإمكان فما حال مقام الإثبات؟

قال الشّيخ الأعظم‌﴿ر﴾:

> قد قرّرنا في المقدّمة السابقة أنّ متعلّق التكاليف ـ حينئذٍ ـ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسّبب الأوّل، ولا يعقل تداخل فردين من ماهيّة واحدة، بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل ـ أيضاً ـ على ذلك التقدير إلّا أن يكون ناسخاً لحكم السببيّة.[1]

انتهى.

وفيه ـ بعد تصحيح العبارة وكونِ مراده من الفردين الصنفين؛ لامتناع تعلّق الحكم بالفرد الخارجيّ ـ: أنّ عدم إمكان التداخل حينئذٍ غير مسلّم؛ فإنّ الصنفين اللذين تعلّق الحكم بهما قد يكونان متباينين كالإنسان الأبيض والأسود. وقد لايكونان كذلك كالإنسان الأبيض والعالم ممّا بينهما عموم من وجه، فلا يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجيّ، فمع عدم قيام دليل على امتناعه لايجوز رفع اليد عن الدّليل الدالّ على التداخل فرضاً، فالقول بعدم إمكان التداخل ممنوع.

وأمّا في مقام الإثبات فلا مجال للقول بالتداخل ما لم يدلّ دليل عليه؛ لظهور السببيّة في ذلك حتّى في غير الجملة الشرطيّة، فالاكتفاء بركعتين لنافلة المغرب و الغفيلة خلاف الأصل، وحيث لا دليل عليه لابدّ من الإتيان بهما مستقلّاً.

ومنها: مفهوم الوصف. ونذكر فيه مقدّمات:

[مفهوم الوصف]

الأُولى: أنّه لو لم يدلّ تعليق الحكم بالوصف على دخالة الوصف في الموضوع

---

[1] . مطارح الأنظار، ص ١٨٠.

في الجملة، يلزم لغويّة الوصف، فلابدّ أن يكون الوصف دخيلاً في موضوع الحكم بنحو من الدّخالة، فلو دلّ دليل على ثبوت حكم الموصوف في غير مورد الوصف مطلقاً، يكون الدّليلان متعارضين لامحالة، فثبوت المفهوم في الجملة بنحو القضيّة الجزئيّة لامجال لإنكاره. وقد مرّ في مفهوم الشرط أيضاً. والكلام في أنّ التّعليق على الوصف هل يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً، أولا؟

الثانية: فرّق المرحوم النائيني‏ؒ وتلميذه الأُستاد الخوئي‏ؒ بين الوصف المعتمد على الوصوف والوصف غير المعتمد على الموصوف بثبوت نزاع المفهوم على الأوّل وخروج الثاني عن محلّ النزاع؛ فإنّه في الأوّل يمكن أن يقال بأنّ الوصف فيه لو لم يكن دخيلاً في موضوع الحكم، لكان لغواً، بخلاف الثاني؛ فإنّ ثبوت الحكم لموضوعه ليس بعزيز كاللّقب، وليس في البين لغويّة.[1]

والجواب: أنّ الوصف ـ ولو غير المعتمد منه ـ منتزع من الذات المتلبّس بالمبدأ، مثلاً معنى «العالم» هو الذّات المتلبّس بالعلم، فلا فرق بينه وبين الوصف المعتمد غيرَ أنّ فيه تصريحاً بالموصوف دون الأوّل، والصّراحة وعدمها لاتوجب الفرق في‌ما هو المهمّ وهو الاعتماد وعدمه. ولا فرق أيضاً بين ما لو كان الوصف اشتقاقياً كالعالم وغيره، كقوله: «صلّ في المسجد» فإنّه لابدّ من وجود متعلّق لهذا الظرف، ويجري ما ذكرناه في هذا المتعلّق، كما أنّه لابدّ من ذلك إذا كان المتعلّق مذكوراً في الكلام مصرّحاً به معتمداً عليه الوصف.

الثالثة: أنّ الموضوع لابدّ من وجوده في المنطوق والمفهوم، ويثبت الحكم له عند ثبوت الوصف، وينتفي الحكم عنه عند انتفاء الوصف، ففي قوله: «في الغنم السائمة زكاة» يثبت وجوب الزكاة للغنم عند ثبوت وصف السّوم، وينتفي وجوب الزكاة عن

---

[1] . فوائد الأُصول، ج ٢، ص ٥٠١؛ الدراسات، ج ٢، ص ٢١٩.

الغنم عند انتفاء وصف السّوم، فلا يدلّ الوصف على انتفاء الحكم عن الأجنبيّ عن الموضوع مثل الإبل المعلوفة، فلايصحّ ما ذكره بعض الشافعيّة وهو الغزالي على ما نسب إليه من أنّ «في الغنم السائمة زكاة» يدلّ على انتفاء وجوب الزكاة عن الإبل المعلوفة، وهذا ظاهر.

الرّابعة: ما يُذكر من أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً، غير مفهوم الوصف، وهذا الأصل تمام وإن لم نقل بالمفهوم؛ فإنّه في مقام أصل دخالة القيد، ولذا يجمع بين المطلق والمقيّد، ويظهر نتيجة هذا الأصل في مقام الامتثال؛ فإنّه لابدّ من الإتيان بواجد القيد ولا يكفي غيره، وهذا لاربط له بالمفهوم ودلالةِ المقيّد على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً.

إذا عرفت ذلك، فالحقّ عدم دلالة الوصف على المفهوم لا وضعاً وهذا ظاهر، ولا إطلاقاً؛ لما مرّ في مفهوم الشرط من أنّ الإطلاق لايدلّ على أزيدَ من كون الموصوف تمامَ الموضوع للحكم. وأمّا أنّه لابديل له، فلا دلالة عليه، فالإطلاق يدلّ على عدم الشريك لاعدمِ البديل، فلا دلالة على المفهوم حينئذٍ.

وقد يقال: إنّه بعد إحراز أنّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً أنّ معنى قيديّة شيء لموضوع حكم حقيقةً أنّ ذات الموضوع غير قابلة لتعلّقه بها إلّا بعد اتّصافها بهذا الوصف، فالوصف متمّم لقابليّةِ القابل وهو معنى الشرط حقيقة، وحيث إنّ الظاهر دخله بعنوانه الخاصّ؛ إذ مع تعدّد العلّة يكون بعنوانٍ جامع علّةً وهو خلاف الظاهر، فلا محالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء قيد الموضوع.[1]

وفيه **أوّلاً:** أنّه قياس التشريع بالتكوين، وأنّه يمكن جعل أشياءَ بعناوينها موضوعَ الحكم وقد تقدّم، و تأثير الجامع ليس له أصل مطلقاً.

---

[1] . نهاية الدّراية، ج ١، ص ٣٣٠.

وثانياً: الوصف موجب للتخصيص والتقييد لا أنّه متمّم للقابليّة، فموضوع الحكم هي الحصّة المقيّدة لا ذاتُ الموضوع مشروطاً، والفرق ظاهر، فلا يرجع الوصف إلى الشرط.

وثالثاً: قد مرّ الكلام في مفهوم الشرط، بأنّه ليس للشرط مفهوم إلّا إذا أُحرز أنّه في مقام البيان حتّى من جهة المفهوم. وبعبارة أُخرى: في مقام إلقاء الضابط فكيف بالوصف؟!

وكيف كان، فمع إحراز أنّ الوصف في مقام إلقاء الضّابط أيضاً يثبت المفهوم، ولكنّ الكلام في صورة عدم إحراز ذلك.

[مفهوم الغاية]

ومنها: مفهوم الغاية والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأوّل: أنّه هل للغاية مفهوم أولا؟ بمعنى أنّها هل تدلّ على انتفاء الحكم عند تحقّقها أولا؟

المقام الثاني: أنّه هل الغاية داخلة في المغيّا أم لا؟

أمّا الكلام في المقام الأوّل، فقال السيّد الأُستاد الخوئي:

> إنّه لابدّ من الفرق بين غاية الحكم وغاية الموضوع والمتعلّق، فعلى الأوّل تدلّ الجملة على المفهوم، وإلّا تُصبح الغاية لغواً، فلو قال: «وجب إلى الزوال الجلوس» فلابدّ من عدم الوجوب بعده، وإلّا فلماذا قال: «وجب إلى الزّوال»؟ وأمّا لو كانت الغاية قيداً للموضوع أو المتعلّق، كما لو قال: «وجب الجلوس إلى الزّوال»، فلا دلالة على انتفاء الوجوب بعده بعلّة مثل مجيء زيد نظير ما مرّ في مفهوم الوصف، فمثل ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ﴾ الذي تكون الغاية قيداً لمتعلّق الحكم، لا مفهوم له، وهذا نظير ما يقال: إنّ زيداً مالك لهذه

الأرض إلى النّهر؛ فإنّه لامنافاة بين كونه مالكاً لما بعد النّهر أيضاً[١].

انتهى محصّلاً.

ويتّضح ما يمكن أن يقال بعد نقل ما أفاده العلّامة الحائريﷺ إن شاء الله.

قال العلّامة الحائريﷺ ما حاصله:

> إن جُعلت الغاية غايةً للحكم، فالظّاهر الدّلالة؛ لأنّ مُفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلبُ الجزئي، فتكون الغاية غايةً لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع حقيقته عند وجود الغاية. نعم، لو قلنا بأنّ مفاد الهيئة الطلب الجزئيّ، فالغاية لاتدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب[٢].

انتهى.

قال السيّد الأُستاد الإمام الخمينيﷺ في ذيل هذا الكلام:

> ثمّ رجع عنه، فقال ـ على ماحرّرته ـ لا دلالة لها مطلقاً؛ لأنّ الطلب مسبّب عن سبب بحسب الواقع وإن لم يذكر في القضيّة، وليس فيها دلالة على الحصر حتّى تدلّ على المفهوم. و ما ذكرنا في المتن غير وجيه؛ لأنّ الطلب المعلول لعلّة لاإطلاق له بالنّسبة إلى غير موردها، وإن كان لا تقييد له أيضاً. هذا، لكن قرّر وجه رجوعه في النسخة المطبوعة أخيراً بما حاصله دعوى مساعدة الوجدان في مثل: «اجلس من الصبح إلى الزوال» على عدم المفهوم؛ لأنّه لو قال المتكلّم بعده: «وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب»، لم يكن مخالفاً لظاهره، وهذا يكشف عن أنّ المغيّا ليس سنخَ الحكم من أيّة علّة تحقّق، بل السنخ معلولٌ لعلّة خاصّة سواء كانت مذكورةً، أولا.

انتهى.

---

[١] . الدراسات، ج ٢، ص ٢٢٣.

[٢] . درر الفوائد، ج ١، ص ١٧٢.

ثمّ قال السيّد الأُستاد الإمامﷺ:

الحقّ عدم ورود الإشكال على ما حقّقه أوّلاً بعد تسليم وضع الهيئة لحقيقة الطلب واستعمالها فيها. أمّا على ما حرّرناه، فلأنّ المفهوم فيها لا يتوقّف على العلّيّة المنحصرة، كما قيل في الشرطيّة، بل على تحديد حقيقة الحكم بلا تقييدها بقيد خاصّ إلى غاية، فكأنّه قال: «حقيقة وجوب الجلوس تكون إلى الزوال»، فحينئذٍ يكون الوجوب بعد الزوال مناقضاً له.

إلى أن قالﷺ:

وأمّا على ما قرّر في الطبعة الأخيرة، فلأنّ الظاهر من قوله: «اجلس من الصبح إلى الزّوال» رجوعُ الغاية إلى المادّة، ولعلّ عدم فهم المخالفة لذلك، وإلّا فلا نسلّم عدم ذلك بعد تسليم رجوع الغاية إلى الحكم، وكونِ المغيّا حقيقته.[1]

انتهى محلّ الحاجة.

أقول: الظاهر أنّ في دفع الإشكال إشكالاً؛ فإنّ تحديد حقيقة الطّلب بعلّة لم تبيَّن لا ينافي وجودها بعد الحدّ بعلّة أُخرى. و ما أفاده الإمامﷺ من «أنّ المفهوم فيها لايتوقّف على العلّيّة المنحصرة كما قيل في الشرطيّة، بل على تحديد حقيقة الحكم»، قابل للمنع؛ فلو لم تكن علّة الحكم منحصرةً وقامت علّة أُخرى له بعد الحدّ، فيثبت الحكم حينئذٍ لا محالة كما بنى عليه العلّامة الحائريﷺ أخيراً، والحقّ معه.

وما أفاده سابقاً ورجع عنه أخيراً مخدوش لابما أفاده من أنّ ثبوت المفهوم خلاف العرف فقط، بل بأنّ الهيئة وإن وضعت لحقيقة الطّلب وحقيقةُ الطّلب مغيّاة بالغاية، إلّا أنّ النتيجة انتهاء حقيقة الطلب بالغاية، وهذا غير قابل للإنكار، ولا تدلّ

---

[1] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٢١.

الغاية على الانتفاء عند الانتفاء ولايخفى ما بينهما من الفرق؛ فإنّه كم فرق بين استمرار الحكم إلى الغاية ودلالةِ الغاية على انتفاء الحكم بعدها مطلقاً.

نعم، دلالتها على الانتفاء في الجملة ـ كما مرّ في مفهومَي: الوصف، والشرط ـ مسلَّمة دفعاً لمحذور اللّغويّة، ولكنّ الكلام في المفهوم في الدّلالة مطلقاً.

ومن هذا يظهر الجواب عمّا نقلناه عن السيّد الأُستاد الخوئي‏ﷺ من «أنّ عدم المفهوم في غاية الحكم موجب للغويّة الغاية»، فإنّ دفع محذور اللغويّة يحصل بالدّلالة في الجملة لا المفهومِ، أي الدّلالةِ المطلقة.

فتحصّل أنّه ليس للغاية مفهوم، لاغايةِ الحكم ولا غايةِ الموضوع والمتعلّق إلّا إذا أُحرز أنّها في مقام البيان مطلقاً ـ حتّى من جهة المفهوم ـ ولم يبيّن، وهذا ما عبّرنا عنه غيرَ مرّة بمقام إلقاء الضابط، وهذا أمر آخَرُ غير مانحن بصدده.

ثمّ إنّه أفاد السيّد الإمام‏ﷺ:

> هذا، لكن مرّ الإشكال في كون الهيئة موضوعةً لكلّيّ الطلب ومستعملةً فيه في محلّه إلّا أنّه مع جزئيّة معنى الهيئة لايبعد دعوى المفهوم؛ لفهم العرف؛ فإنّ العرف لا يرى في الهيئة إلّا نفسَ الوجوب من غير توجّه إلى الجزئيّة والكلّيّة.[١]

وما أفاده صحيح متين إلّا أنّه لايفيده لإثبات المفهوم بعد تماميّة إشكال العلّامة الحائري‏ﷺ على ما مرّ.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: وهو أنّ الغاية داخلة في المغيّا أولا. فأفاد السيّد الأُستاد الخوئي‏ﷺ أنّه بناء على رجوع الغاية إلى الحكم لامجال للنزاع في كون الغاية داخلةً في المغيّا وعدِمه.

---

[١] . المصدر.

بيان ذلك أنّه لو كانت الغاية غايةً للموضوع ـ كما في آية الوضوء ـ يمكن النزاع في أنّ الغاية ـ وهي المرافق ـ داخلة في المغيّا ـ أعني الموضوع وهو اليد ـ فيعمّها حكمه ـ أي وجوب الغسل ـ أو خارجة عنه.

وأمّا إذا كانت غايةً للمتعلّق ـ كما في قولك: «صم إلى الليل» ـ فلا معنى لكون الغاية ـ أعني اللّيل ـ داخلةً في المغيّا ـ وهو الإمساك ـ حقيقةً.

نعم، يمكن أن تكون داخلة فيه حكماً بأن تكون محكومةً بحكمه.

وأمّا إذا كانت غايةً لنفس الحكم ـ كما لو قال: «الجلوس واجب إلى الزوال» ـ فلا معنى لدخول الزّوال في الحكم لاحقيقةً ولا حكماً[1]، فتأمّل.

أقول: التأمّل يقتضي القول بجريان النزاع في غاية الحكم أيضاً كما يجري في غاية الموضوع والمتعلّق، فيقال: إنّ وجوب الصّوم في «صم إلى الليل» ـ بناء على رجوع الغاية إلى الحكم ـ ووجوبَ الجلوس في المثال هل ينقطع بانتهاء اليوم في الاوّل، ووصولِ الزوال في الثاني، أو يبقى إلى مقدار من اللّيل أو تمامهِ وانقضائه في الأوّل، و إلى مقدارِ أوّل الزّوال في الثاني، فلا يختصّ النّزاع بغاية الموضوع والمتعلّق؟

أفاد المحقّق العراقيّ التفصيل بين «إلى» و «حتّى» فإنّ ظهور «حتّى» دخول مدخولها في المغيّا، مثل «أكلت السّمكة حتى رأسَها».[2]

وما ذكره خلط بين العاطفة والخافضة و «حتّى» في المثال ليست للغاية، ولافرق بين «إلى» و «حتّى» إذا كانت للغاية، كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ الآية.

---

[1] . الدراسات، ج ٢، ص ٢٢٥.

[2] . المقالات، ج ١، ص ١٤٣.

وقد فصّل العلّامة الحائري (أعلى الله مقامه) بين كون الغاية للفعل، كقوله: «سر من البصرة إلى الكوفة» فاختار دخولها فيه، وبين كونها غايةً للحكم، فاختار عدمه.[١]

والظاهر ـ كما أفاده السيّد الأُستاد الإمام‌ ـ عدمُ الدّخول مطلقاً؛ لفهم العرف ذلك؛ فإذا أخبر أحد «بأنّي قرأت القرآن إلى سورة يس» لا يَفهم منه إلّا انتهاؤه إليها، لا قراءتها.[٢]

ومن ذلك يظهر ما في كلام السيّد الأُستاد الخوئي‌ من قوله:

> والصّحيح أنّه ليس لذلك ضابط كلّي، بل يختلف دخول الغاية في المغيّا باختلاف الموارد والقرائن الخاصّة، ولو لم يكن في البين قرينة، يكون الكلام مجملاً من ذلك الحيث فيرجع إلى الأصل العملي.[٣]

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ الكلام في ظهور الكلام مع صرف النّظر عن القرينة، والظهورُ العرفي في الغاية، الانتهاءُ، فالسير إلى البصرة يعني انتهاءُ السير البصرةَ، فإذا وصل إليها حصل انتهاء السير وإن لم يدخل فيها. وهذا ظاهر.

[مفهوم الحصر]

ومنها: مفهوم «إلّا» و «إنّما».

عبّر السيّد الأُستاد الخوئي عن هذا بمفهوم الحصر[٤]. وبعد ما بيّن ما يرجع إلى «إنّما» صَرَف القلم إلى بيان ما يرجع إلى الاستثناء.

---

[١] . الدرر الفوائد، ج ١، ص ١٧٤.

[٢] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٢٤.

[٣] . الدراسات، ج ٢، ص ٢٢٦.

[٤] . المصدر، ص ٢٢٧.

وعبّر السيّد الأُستاد الإمامﷺ عن البحث بمفهوم الاستثناء[١]، وفي أثناء البحث بيَّن ما يرجع إلى الحصر و «إنّما». واختلاف هذا التعبير ليس بمهمّ وإن كان الأحسن ما قلناه في التعبير. والأمر سهل.

والمشهور والمسلّم أنّ الاستثناء عن الإثبات نفيٌ، والاستثناءَ عن النفي إثبات، فلو قال: «ما جاء أحد إلّا زيد» يدلّ على إثبات المجيء لزيد، سواء سمّيناه بالمنطوق أو المفهوم وإن قال صاحب الكفايةﷺ بأنّه مفهوم[٢]، وأيضاً لو قال: «جاء القوم إلّا زيداً» يدلّ على أنّ زيداً لم يجئ. وكيف كان، فالدّليل على ذلك، التبادرُ وفهم العرف.

واستدلّ بعض بكلمة التوحيد[٣] وأنّه لو لم يدلّ على ذلك، لا تكون كلمةَ التوحيد.

وفيه أوّلاً: أنّه لا يمكن الاستدلال على أمر كلّي ببعض جزئيّاته؛ فإنّ الجزئي لايكون كاسباً ولا مكتسباً.

ونفى أبو حنيفة هذه الدّلالة عن الاستثناء[٤]؛ فإنّه لو دلّ الاستثناء على ذلك، للزم القول في «لاصلاة إلّا بطهور» بأنّ الطهور يكفي في الصّلاة وإن لم يأت بسائر الأجزاء والشرائط.

وفيه: أنّ المستثنى منه الصّلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطّهور، فالمستثنى أيضاً ذلك مع الطهور، فلا إشكال.

وأمّا القول في «إنّما» فلا يخفى فهم العرف منها الحصرَ سواء كانت الدّلالة منطوقيّةً أو مفهوميّة، فالدّليل عليه التبادر والفهم العرفي.

---

[١] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٢٥.

[٢] . كفاية الأُصول، ج ١، ص٣٢٨.

[٣] و ٤. مطارح الأنظار، ص ١٨٧.

والإشكال عليه «بأنّ لازم الحصر في ﴿إِنَّما الحَيوٰةُ ٱلدُّنْيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[١] عدم وجود غير اللهو واللعب في الدّنيا»[٢]، و هذا ظاهر الفساد؛ فإنّ الّدنيا دنياءان: دنيا بلاغ، ودنيا ملعونة ـ مندفع بأنّ «الدّنيا» في الآية الكريمة وصف لـ «الحيوة» فالمعنى أنّ الحياة الدنيّة لهو ولعب، ولا مانع من ذلك، ولا يدلّ على حصر الدّنيا في اللّهو واللعب. والحمد لله.

الكلام في العامّ والخاصّ

ولابأس في ذلك من ذكر أُمور:

الأمر الأوّل: في تعريف العامّ. قال صاحب الكفاية:

> إنّه قد عُرّف العامّ بتعاريفَ، وقدوقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطّراد تارةً، والانعكاسِ أُخرى بما لا يليق بالمقام؛ فإنّها تعاريفُ لفظيّةٌ ـ إلى أنّ قال هو في تعريفه ـ: العمومُ شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.[٣]

انتهى.

وحيث إنّ هذا التعريف منطبق على المطلق؛ فإنّ المطلق أيضاً يشمل كلّ ما يمكن أن ينطبق عليه، أضاف السيّد الأُستاد الخوئي إلى تعريف العامّ قيدَ «بالوضع» وأضاف إلى تعريف المطلق قيدَ «بمقدّمات الحكمة»[٤] فكأنّ العامّ والمطلق متّحدان بالذّات ومختلفان بكون الشمول في الأوّل بالوضع، وفي الثاني بمقدّمات الحكمة.

---

[١] . محمّد : ٣٦.

[٢] . الفخر الرّازي في تفسيره لقوله عزّ شأنه: «إنّما وليّكم الله ورسوله» المائدة: ٥٥.

[٣] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٣١ و ٣٣٢.

[٤] . دراسات، ج ٢، ص ٢٣٣.

والظاهر أنّ العامّ والمطلق مختلفان حقيقة وذاتاً؛ فإنّ الدّلالة في العامّ تصوّريّة مستندة إلى الوضع، وفي المطلق تصديقيّة مستندة إلى مقدّمات الحكمة، وفي الأوّل مع صرف النظر عن الحكم، وفي الثاني بعد تعلّق الحكم بالمطلق، وبين الأمرين بون بعيد.

وقد أفاد السيّد الأُستاد المحقّق الإمامﷺ في تعريف العامّ «أنّه ما دلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه»[1].

وظاهر هذا التعريف أنّ العامّ اسمٌ لأداة العموم، ولعلّه واضح **خلافُ ذلك، وأنّ** العامّ مجموع الأداة ومدخولها، وعلى هذا يمكن تعريف العامّ بأنّه الطّبيعة المتكثّرة؛ فإنّ الأداة تدخل على نفس الطّبيعة وموجبة لتكثيرها، وبهذا المعنى أيضاً ينقسم العامّ إلى الاستغراقيّ والمجموعي والبدليّ، فإنّها أنحاءُ تكثير الطّبيعة.

وما ذكره صاحب الكفايةﷺ من أنّ انقسام العامّ إلى ما ذُكر من ناحية تعلّق الحكم لا أنّ العامّ يختلف بحسب المعنى[2]، لا يتمّ؛ لما مرّ من أنّ العامّ موضوع للحكم، ويلاحَظ قبل تعلّقه، فلا يكون الحكم دخيلاً فيه، وموجباً لانقسامه. مع أنّ تقسيم العامّ لا يوجب اختلافاً في معنى العامّ؛ فإنّ معنى العامّ ـ على ما ذكرنا ـ الطبيعةُ المتكثّرة، والتكثّر على أنحاء ثلاثة. وعلى ما ذكره شمولُ المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، والشمول على ثلاثة أنحاء فلااختلاف في معنى العامّ.

وقد أفاد السيّد الأُستاد الخوئي:

> أنّ تقسيم العامّ إنّما هو بلحاظ اختلاف كيفيّة جعل الحكم لا في نفسه؛ فإنّ الحاكم في مقام حكمه، تارة يَلحظ الطبيعيَّ بما هو طبيعيّ، فتكون القضيّة طبيعيّةً،

---

[1] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٣٠.

[2] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٣٢.

فلايُحمل عليه سوى ذاتيّاته، كقولك: «الإنسان حيوان ناطق» وهو خارج عن محلّ الكلام.

وأُخرى: يلاحظه فانياً في أفراده بنحوِ مطلق الوجود، ومن هذا القبيل غالب القضايا الحقيقيّة، فيقال: «أكرم كلّ عالم».

وثالثة: يلاحظه فانياً في الأفراد من حيث المجموع.

ورابعة: يلاحظه فانياً فيها بنحو صرف الوجود المنطبق على أوّل الوجودات، ويعبّر عنه بالعامّ البدليّ[1].

ولا يخفى ما في هذا الكلام أوّلاً: قد مرّ أنّ الحكم المتعلّق بالعامّ لايمكن أن يكون دخيلاً فيه.

وثانياً: أنّ الفناء والوجود بأقسامه خارج عن مفهوم العامّ، ولا يعقل حكاية اللّفظ عن غير معناه وما هو خارج عنه.

والصّحيح ما مرّ من أنّ العامّ بأقسامه ليس إلّا الطّبيعةَ المتكثّرة، والدّالّ عليها أداة العموم ومدخولُها بتعدّد الدّالّ والمدلول، والتكثّر على أنحاء ثلاثة: استغراقي، وبدليّ، ومجموعي.

ثمّ إنّه في مقام الشكّ في تعلّق الحكم بأيٍّ من هذه الأقسام يكفي الإتيان بأحد الأفراد على البدل، والأصل البراءة عن الكلفة الزائدة على ذلك.

نعم، لو شُكّ في أنّه استغراقي أو مجموعي، يجب الإتيان بالجميع؛ لاقتضاء كليهما ذلك.

الأمر الثاني: قد يقال:

إنّ العامّ لايدلّ على العموم إلّا بعد جريان مقدّمات الحكمة؛ لأنّ الطّبيعة المدخولة

---

[1] ١. الدراسات، ج ٢، ص ٢٣٤.

> لألفاظ العموم موضوعة للمهملة غير الآبية عن الإطلاق و التقييد، وألفاظ العموم تستغرق مدخولَها، إن مطلقاً فمطلق، وإن مقيّداً فكذلك، فهي تابعة له، ومع احتمال القيد لا رافع له إلّا مقدّمات الحكمة[1].

انتهى.

وفيه **أوّلاً:** أنّ موضوع الإطلاق هو الطّبيعة بلا دخالة شيء آخَرَ فيه، وموضوعَ العامّ هو الطّبيعة المتكثّرة، وفي الأوّل إثبات أنّ تمام موضوع الحكم ذلك يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، بخلاف الثاني؛ فإنّه بعد دلالة الألفاظ على ذلك لاحاجة إلى المقدّمات.

و بعبارة أُخرى: إنّ دلالة العموم ـ على ما مرّ ـ تصوّريّة وتعلّق الحكم متأخّر عنه، بخلاف المقدّمات؛ فإنّ جريانها بعد تعلّق الحكم، ومع تكثير الطّبيعة بألفاظ العموم وتعلّقِ الحكم بها لا تجري المقدّمات، بل لا يعقل إثبات الموضوع ـ المتقدّم على الحكم ـ بالمقدّمات المتأخّرة عنه.

وثانياً: أنّه من المقدّمات عدم البيان، والمتكلّم في العموم في مقام بيان الطّبيعة المتكثّرة، فلا تجري المقدّمات حينئذٍ، فالصّحيح عدم جريان مقدّمات الحكمة في العامّ.

الأمر الثالث: أنّه لاشبهة في دلالة لفظ «كلّ» و«أيّ» والجمع المحلّى باللّام على العموم وضعاً. وأمّا النكرة في سياق النّفي، فهي وإن دلّت على العموم أيضاً إلّا أنّها ليست بوضعيّة، بل عقليّة من جهة أنّ انتفاء الطّبيعة بانتفاء جميع الأفراد، كما أنّ إيجاد الطّبيعة بإيجاد فردٍمّا، ولا فرق بين «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة» إلّا ذلك، وفي الدّلالات الوضعيّة كلاهما سيّان.

---

[1] كفاية الأُصول، ج ١، ص ٢٧٥.

الأمر الرّابع: أنّه وإن قلنا بأنّ العامّ مدلول بنحو التعدّد الدالّ والمدلول قبل تعلّق الحكم، ودلالتَه تصوّريّة إلّا أنّ التخصيص وأصالة العموم ليسا في هذه المرتبة، بل هما ناظران إلى الحكم المتعلّق بالعامّ.

وحينئذٍ نقول: أمّا في المخصّص المتّصل، فلم يتعلّق الحكم على العامّ من الأوّل، بل تعلّق بما عدا التخصيص الذي يفهم بتعدّد الدّالّ والمدلول، ففي «أكرم العلماء إلّا الفسّاق» لم يتعلّق الحكم إلّا بغير الفسّاق من العلماء. وهذا ظاهر.

وأمّا في المخصّص المنفصل، فالحكم متعلّق بالعامّ، والدّليل المنفصل مخصّص له. ولا يمكن أن يقال: إنّ دليل المخصّص قرينة للمجاز في دليل العامّ؛ فإنّه لاوجه له مطلقاً، أي لا بنحو المجاز في الكلمة، ولا بنحو المجاز في الإسناد.

أمّا الأوّل، فلا نقول به حتّى في غير المقام؛ فإنّ المجاز في الكلمة من التلاعب بالألفاظ ولا حُسن فيه، وكونُ زيدٍ أسداً لفظاً لابلاغة له، وارتكاب المجاز إنّما هو بداعي حسن الكلام ومراعاة البلاغة، والمجاز في جميع موارده إنّما هو في الادّعاء. وتمام الكلام في محلّه.

وأمّا الثاني ـ أي المجاز في الإسناد ـ فلايتمّ إلّا في مورد الادّعاء كـ«زيدٌ أسد» الذي يُدَّعى أنّه الحيوان المفترس بمصحّحٍ مثل كونه شجاعاً. ولا يكون أيّ ادّعاء في «أكرم العلماء» بحيث يقال: إنّ المتكلّم ادّعى أنّ العلماء العدول علماءُ وغيرهم ليسوا بعلماءَ، بل الظاهر أنّ الاستعمال والإسناد في «أكرم العلماء» حقيقيّ وليس في البين أيّ ادّعاء، وبالمخصّص يعلم أنّ إنشاء إكرام العلماء لايكون بداعي الجِدّ في مورد التخصيص، فالمخصّص ناظر إلى الإرادة الجدّيّة لا إلى مرحلة استعمال اللّفظ الذي نعبّر عنه بالإرادة الاستعماليّة.

إذا عرفت ذلك، فهنا أُصول عقلائيّة:

أحدها: لو شُكّ في التخصيص وعدمه، فبحكم أصالة التطابق بين الجدّ

والاستعمال نحكم بعدم التخصيص.

وثانيها: العامّ بعد التخصيص لايكون مجازاً، ومرّ وجهه.

وثالثها: أنّ العامّ بعد التخصيص حجّة في الباقي؛ فإنّ العقلاء لايرفعون اليد عن أصل التطابق إلّا بالمقدار المتيقّن. وتطويل البحث في ذلك غير مفيد، فنصرف الكلام إلى تخصيص العامّ بالمجمل.

في سراية إجمال المخصّص إلى العامّ وعدمها

فنقول ـ مستعيناً بالله ـ: إذا خُصّص العامّ بمجمل متّصل، يسري إجماله إليه مطلقاً؛ لأنّ موضوع الحكم في نفس الدّليل يصير مجملاً، وهذا يكون مثلَ المقيّد والموصوف، فيكون التمسّك بالعامّ حينئذٍ كالتّمسّك بالعامّ المجمل، وهذا ظاهر بلا فرق بين الشبهة المفهوميّة والموضوعيّة، وبين الدّوران بين المتباينين والأقلّ والأكثر.

وأمّا التخصيص بالمنفصل المجمل مفهوماً، فمع التردّد بين المتباينين يسري الإجمال إليه حكماً، فلابدّ من إعمال قواعد العلم الإجمالي، ومع التردّد بين الأقلّ والأكثر لا يسري ويتمسّك بالعامّ؛ لأنّ الخاصّ المجمل لايكون حجّة في مورد الإجمال، والعامّ حجّة فيه، فلا ترفع اليد عن الحجّة بغير الحجّة.

وتوهّم أنّ العامّ معنون بعنوان الخاصّ، فيسري الإجمال إليه مدفوع بأنّ العامّ في مقام الإرادة الاستعماليّة لا يكون معنوناً بشيء، والتعنون في مقام الإرادة الجدّيّة غير ضائر بالتمسّك به؛ فإنّ الإرادة الاستعماليّة حجّة على الإرادة الجدّيّة لا العكس، والأصل تطابق الجدّ والاستعمال في موارد الشبهة، فلا يسري إجمال المخصّص إلى العامّ في هذا الفرض.

بقي الكلام في الشبهات المصداقيّة للمخصّص المنفصل، وأنّه هل يتمسّك بالعامّ

حينئذٍ، أو لا؟ فقد يقال بالجواز؛ لحجّيّة العامّ فيه من دون حجّة على خلافه.

قال صاحب الكفاية ﷺ:

> غاية ما يمكن أن يقال في جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص أنّ المصداق المشتبه للخاصّ من مصاديق العامّ قطعاً، ولا يعلم أنّه من مصاديق الخاصّ، فالخاصّ لا يكون حجّة فيه بخلاف العامّ؛ فإنّه حجّة فيه، ولا يرفع اليد عن الحجّة باللاحجّة ـ إلى أن قال ﷺ ـ: إنّه في غاية الفساد، فإنّ المصداق المشتبه وإن كان داخلاً في عموم العامّ إلّا أنّ الخاصّ يوجب اختصاص حجّيّة العامّ بغير مورده، فيكون المصداق من المصاديق المشتبهة للعامّ بما هو حجّة، فلا يجوز التمسّك بالعامّ؛ لأنّه من الشبهة المصداقيّة للعامّ بما هو حجّة[١].

انتهى محصّلاً وملخّصاً.

أقول: لا يخفى أنّه لايتمسّك بالعامّ بما هو حجّة في شيء من الموارد، وإلّا فلا يجوز التمسّك حتّى في موارد الشكّ في التخصيص؛ فإنّه يرجع إلى الشكّ في موضوع العامّ بما هو حجّة، مثلاً لو شُكّ في تخصيص «أكرم العلماء» وخروج زيد العالم عنه، لا يمكن التمسّك بالعامّ لإثبات عدم التخصيص؛ فإنّه مع التخصيص لايكون العامّ حجّة فيه على ما بنى عليه، فيرجع الشكّ في التخصيص إلى الشكّ في حجّيّة العامّ في مورد الشكّ ولا يجوز على ما ذكره.

والحلّ أنّ ما هو الحجّة الّتي يتمسّك بها لإثبات العموم نفس الظهور في مقام الإرادة الاستعماليّة، ومنه تكشف الإرادة الجدّيّة؛ لأصالة التطابق عند العقلاء إلّا إذا قامت حجّة على الخلاف، فالمعيِّن للمراد الجدّي والحجّةُ عليه هو هذا الظهور نفسه لا بما هو حجّة. ولا يتمسّك بالإرادة الجدّيّة في مقام التمسّك بالعموم في شيء من

---

[١] المصدر، ص ٣٤٢.

الموارد، فما أفاده لا يكون جواباً عن الاستدلال المذكور لجواز التمسّك.

قال السيّد الأُستاد الخوئي:

> إنّ أحسن تقريبٍ يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز ذلك هو: أنّ تنجّز كلّ حجّة متوقّف على وصولها صغرى و كبرى كلتيهما، فلو وصلت الصّغرى وعلمنا خمريّة مائع، ولكن لم يصل إلينا حرمة شرب الخمر ـ لاعن تقصير ـ لايكون منجّزاً. فعلى ذلك بعد ما ورد العامّ وثبت ببركة الوضع استعماله في العموم وثبتت حجّيّته ومطابقته للمراد الجدّي ببناء العقلاء، فلا محالة يكون العامّ حجّة حتّى في الفرد المشكوك فيه، وبعد ما ورد الخاصّ نرفع اليد عن حجّيّة العامّ بالمقدار الذي يكون الخاصّ حجّةً فيه؛ لأقوائيّته، وقد عرفت انحصار حجّيّته بالأفراد المتيقّنة الّتي يكون الحكم بالإضافة إليها واصلاً صغرى وكبرى، وليس حجّةً بالإضافة إلى الفرد المشكوك، فحجّيّة العامّ بالقياس إليها محكّمة؛ إذ لايجوز رفع اليد عنها إلّا بحجّة.
>
> هذا، ونقول: إنّ حجّيّة الخاصّ تكون من جهتين وحيثيّتين، والتقريب المتقدّم ناشٍ من اشتباه إحداهما بالأُخرى.
>
> بيان ذلك أنّه تارة يراد بحجّيّة الخاصّ كونه قاطعاً لعذر، ومصحّحاً لاحتجاج المولى، وهي من هذا الحيث متقوّمة بالوصول صغرى وكبرى، وأُخرى يراد بحجّيّته كونه موجباً لسقوط العامّ عن الحجّيّة وعدم كون العموم مراداً جدّياً للمولى، وهذه الجهة غير متوقفّة إلّا على وصول نفس الكبرى، ففي المثال يستفاد من الخاصّ أنّ المراد الجدّيّ من «كلّ عالم» هو العالم غير الفاسق، فتنحصر حجّيّته فيه، فإذا شكّ في انطباق الفاسق على شخص، فلامحالة يشكّ في انطباق ما أُريد من العامّ عليه أيضاً، ومعه كيف يصحّ التمسّك به؟!.[1]

---

[1] ١. الدراسات، ج ٢، ص ٢٥٢.

انتهى ملخّصاً.

أقول: لم يأتِ بتقريبه وجوابه أزيدَ ممّا أفاده صاحب الكفاية. والظاهر أنّ تقريب صاحب الكفاية أحسنُ من تقريبه؛ فإنّ المستدلّ بالجواز لم يشتبه عليه إحدى الحجّتين بالأُخرى، والجواب عمّا ذكره هو الجواب عن الكفاية، فلا نعيده.

قال السيّد الأُستاذ الإمام:

> إنّ الاحتجاج بكلام المتكلّم يتمّ بعد مراحلَ: كتماميّة الظهور، وعدم الإجمال في المفهوم، وجريانِ أصالة الحقيقة وغيرها، ومنها إحراز كون إنشاء الحكم على الموضوع على نحو الجدّ ولو بالأصل العقلائي، فحينئذٍ إنّ ورود التخصيص على العامّ يكشف عن أنّ إنشاءه في مورد التخصيص لا يكون بنحو الجدّ، فيدور أمر المشتبه بين كونه مصداقاً للمخصّص حتّى يكون تحت الإرادة الجدّيّة لحكم المخصِّص، و عدمِه حتّى يكون تحت الإرادة الجدّيّة لحكم العامّ المخصَّص، ومع هذه الشبهة لا أصل لإحراز أحد الطرفين، فإنّها كالشبهة المصداقيّة لأصالة الجدّ بالنّسبة إلى العامّ والخاصّ.[1]

انتهى موضع الحاجة.

أقول: الظاهر أنّ التعارض ليس بين أصالة الجدّ في العامّ والخاصّ؛ فإنّه مع عدم شمول الخاصّ للمصداق المشتبه عدمُ الجدّ فيه من قبيل السلب بانتفاء الموضوع؛ لعدم إحراز كون المصداق فرداً للخاصّ، فالتعارض إنّما هو بين عدم فرديّة المصداق للخاصّ وعدمِ الجدّ في العموم، والأصلان الجاريان فيهما غير متعارضين، والنتيجة عدم الفرديّة للخاصّ والجدّ في العموم.

فهذا أيضاً لايكون الجوابَ عن وجه الجواز.

---

[1] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٤٨.

و هنا كلام من الشيخ الأعظم وهو أنّ كلام المتكلّم بالعامّ غير صالح لرفع الشبهة الموضوعيّة الّتي هو بنفسه أيضاً قد يكون مثلَ العبد فيها، فالعامّ مرجع لرفع الشبهة الحكميّة لا الموضوعيّة[١].

وأفاد المحقّق الهمداني‏ﷺ في كتاب الطهارة نفسَ ما أفاده الشيخ الأعظم بعبارة أوضحَ، وهو أنّ التمسّك بالعموم والإطلاق إنّما يصحّ فيما إذا كان الشكّ في تعيين المعنى الّذي أُريد من اللّفظ لا في تطبيق المعنى المعيّن المعلومِ إرادتُه على الموضوع الخارجي.[٢]

وما أفاده العَلَمان صحيح متين في غاية الصّحّة والمتانة؛ فإنّ أصالة العموم وأصالة الإطلاق وأصالة الحقيقة وأصالة الظهور كلُّها أُصول عقلائيّة، والعقلاء إنّما يحتجّون بها في موارد الشكّ في المراد لتعيينه، لا في موارد الشكّ في الموضوع وتطبيقِ المراد المعلوم عليه، فأصل تطابق الجدّ والاستعمال إنّما هو لتعيين المراد عند العقلاء لا لتطبيق المراد عن المصداق المشتبه، وهذا أمر نقطع به. ولو شُكّ في ذلك أيضاً لا يمكن التمسّك بهذه الأُصول؛ فإنّه لابدّ من إحراز بناء العقلاء ولم‌يحرز، بل المحرز عدمه. والحمد لله ربّ العالمين.

الكلام في الشبهات المصداقيّة للمخصّص اللّبّي

قال صاحب الكفاية‏ﷺ:

> المخصّص اللّبّي إن كان ممّا يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالمتّصل؛ حيث لايكاد ينعقد معه ظهور للعامّ إلّا في الخصوص. وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العامّ في المصداق المشتبه على

---

[١] . مطارح الأنظار، ص ١٩٣.

[٢] . مصباح الفقيه، كتاب الطّهارة، ص ٢٠٣.

حجّيّته كظهوره فيه. والسرّ في ذلك أنّ الكلام الملقى من السيّد حجّةً ليس إلّا ما اشتمل على العامّ الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلابدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه.[١]

انتهى صدر كلامه فلاحظه بتمامه.

وقد يعبّر عن المخصّصين بالبديهي وغيره، فلا يجوز في الأوّل، ويجوز في الثاني.[٢]

وقد يفرّق بين ما لو كان المخصّص بلسان القضيّة الحقيقيّة أو كان بلسان القضيّة الخارجيّة، بالجواز في الثاني دون الأوّل[٣].

وفرّق الشيخ الأعظمﷺ بين ما لو كان تخصيص العامّ بالمخصّص موجباً لثبوت عنوانين أحدهما موضوع للعامّ، و الآخر للخاصّ، وما لو لم يكن كذلك، بل كان ممحّضاً للخروج الفردي منه، بعدم الجواز في الأوّل والجواز في الثاني.[٤]

وفصّل المرحوم النائينيﷺ بين ما لو كان المخصّص اللّبّي موجباً لتضييق الموضوع في العامّ، وما لو كان العقل كاشفاً للملاك في الخاصّ من دون تقييد في المنكشف[٥]، هذا.

والظاهر ضعف جميع ذلك؛ فإنّه بعد فرض أنّ الشبهة مصداقيّة، لا أنّ الشكّ في التخصيص، فالمخصّص ـ ولو كان لبّياً ـ موجب للشكّ في تطبيق المراد المعلوم، لاتعيينِه، وليس فيه بناء من العقلاء أو لم يحرز بناء منهم على الجري على وفق العامّ

---

[١] . كفاية الأُصول ، ج ١، ص ٣٤٤.

[٢] . الدراسات، ج ٢، ص ٢٦٧.

[٣] . المصدر، ص ٢٦٩.

[٤] . مطارح الأنظار، ص ١٩٤ و ١٩٥.

[٥] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٥٣٢ و ٥٣٧.

في شيء من الموارد، أي سواء كان المخصّص لفظياً أو لبّياً، فالصّحيح عدم جواز التمسّك مطلقاً.

ويظهر من ذلك عدم تماميّة ما في الكفاية أيضاً من أنّه:

> يمكن أن يقال: إنّ قضيّة عمومه للمشكوك أنّه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل «لعن الله بني أُميّةَ قاطبةً»: إنّ فلاناً وإن شُكّ في إيمانه يجوز لعنه؛ لمكان العموم، وكلّ من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فُينتج أنّه ليس بمؤمن، فتأمّل جيّداً.[1]

انتهى.

وكلّما تأمّلنا فيه لانرى وجهاً وجيهاً في ذلك؛ فإنّه بعد تخصيص العامّ وإخراج المؤمن منه يكون الشكّ في المصداق من الشكّ في تطبيق المراد لا تعيينِه، فلا يتمسّك بالعموم، فكيف بتعيين أنّه ليس فرداً من المخصّص.

وقد تُمسّك لإثبات جواز التمسّك بالعامّ في المصداق المشتبه في المخصّص اللّبّي بطريقة العقلاء[2]، والعهدةُ عليه كما أفاده السيّد الإمام‌ﷺ[3].

تنبيهات

التنبيه الأوّل: أنّه لا فرق في عدم جواز التمسّك بالعامّ في موارد الشبهة المصداقيّة للمخصّص بين أن يكون التخصيص على نحو الحيثيّة التقييديّة، مثل «لاتكرم الفسّاق من العلماء» وبين أن يكون على نحو الحيثيّة التعليليّة، مثل «لاتكرم زيداً؛ لأنّه فاسق» والوجه فيه أنّ الملاك فيهما واحد والمناط فيهما فارد، وهو أنّ الشكّ

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٤٥.

[2] . المصدر، ص ٣٤٤.

[3] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٥٣.

فيهما راجع إلى الشكّ في التطبيق لا في تعيين المراد، وقد مرّ أنّ أصالة العموم بنظر العقلاء إنّما تجري في موارد الشكّ في التعيين، لا التطبيق، وهذا ظاهر.

التنبيه الثاني: بعد ما مرّ من عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة للمخصّص، لا موضوع للبحث في أنّه هل يثبت بأصالة العموم أنّ المصداق المشتبه ليس من أفراد المخصّص أولا؟

نعم، بناء على جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص قد يقال بأنّ

> أصالة العموم تُثبت حال الفرد وتنفي فرديّته للمخصّص، فلو قال المولى: «العن بني أميّة قاطبةً» وورد التخصيص بأنّه لايجوز لعن المؤمن منهم، يجوز التمسّك بالعامّ في مورد المصداق المشتبه في أنّه مؤمن أولا بعد إحراز أنّه من بني أُميّة، ويثبت جواز لعنه، ويحكم بأنّه ليس بمؤمن؛ لعدم جواز لعن المؤمن منهم حسَبَ دلالة المخصّص[1].

انتهى.

ولكن هذا على مبنى جواز التمسّك بالعامّ في المصداق المشتبه للمخصّص أيضاً مبنيّ على اعتبار الدّلالة الالتزاميّة في أمثال المقام الّتي حجّيّتها ليست من باب حكايتها، بل هي حجّة عقلائيّة أو شرعيّة لابلحاظ حكايتها، فإنّ الحجج على قسمين: أحدهما الحجّة بلحاظ حكايتها كالخبر الواحد، وثانيهما الحجّة لا بلحاظ ذلك كاليد، فلو قلنا بثبوت الدّلالة الالتزاميّة في كلا القسمين تمّ ما ذكر، وإلّا فلا يتمّ؛ فإنّ التطابق بين الجدّ والاستعمال لا يكون حاكياً عن شيء حتّى يقال بأنّ الحكاية عن الملزوم حكاية عن اللازم، فلا يثبت بأصالته لازمُه وهو عدم كون الفرد المشتبه مصداقاً للمخصّص.

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٤٥.

والصّحيح المبنى الأخير أي عدمُ اعتبار الدّلالة الالتزامية إلّا في موارد الحكاية، فما ذكر «من التفصيل بين الأمارات والأُصول في حجّيّة المثبتات وعدمها»[١] لايمكن المساعدة عليه؛ فإنّه لابدّ من التفصيل في الأمارات أيضاً بين الحكايات وغيرها؛ لعدم ثبوت الحجّيّة في غيرها.

والحاصل: أنّ العالم في مقام الحكاية ـ أي المراد الاستعمالي، يحكي عن جميع الأفراد وأصالةَ العموم، أي أصالة التطابق، ليست كذلك، فلا تكون مثبتاته حجّةً كالأُصول.

التنبيه الثالث: ذكر صاحب الكفاية ﴿﴾:

> أنّ التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة للمخصّص وإن كان غيرَ جائز إلّا أنّه قلّما يتّفق عدم وجود أصل موضوعي ينقّح الموضوع، ويجوز التمسّك بالعامّ حينئذٍ، مثلاً لو شُكّ في قرشيّة المرأة، لا يمكن التمسّك بأصالة العموم في قوله: «المرأة إنّما ترى الحمرة إلى خمسين» بعد تخصيصه بغير القرشيّة بقوله: «القرشيّة تحيض إلى ستّين» فإنّ الشبهة مصداقيّة للمخصّص، ولكن يمكن تنقيح موضوع حكم العامّ بأصالة عدم انتساب المرأة إلى قريش فيترتّب عليه، فهي أيضاً إنّما ترى الحمرة إلى خمسين».[٢]

انتهى ملخّصاً.

ولكن مثل هذا الاستصحاب غير جارٍ؛ فإنّ الحكم بالحيضيّة وعدمها إنّما هو مترتّب على المرأة الموجودة، وإلّا فالمعدومة والطّبيعة القابلة للانطباق على الموجودة والمعدومة لاتقبل ذلك، فالموضوع في «المرأةُ إنّما ترى الحمرة إلى خمسين» و «المنتسبة إلى قريش ترى إلى ستّين» المرأةُ الموجودة لا غير، وحينئذٍ

---

[١] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٧١.

[٢] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٤٦.

لا يجري استصحاب عدم انتسابها إلى قريش بأيّ نحو من الاستصحاب لا العدم المحمولي و لا النعتي، لا عدمِ الانتساب ولا عدمِ القرشيّة؛ فإنّ الموضوع في جميعها المرأة الموجودة، ولم تكن قبل وجودها محكومة بحكم حتّى يستصحب، وتفصيل ذلك في محلّه، وقد أشار إلى ذلك التفصيل السيّد الأُستاد الإمام؛ في المقام فلاحظ[١].

التنبيه الرّابع: هل يجوز التمسّك بالعامّ لكشف حال الفرد مثل أن يتمسّك بعموم «أوفوا بالنذور» لإثبات صحّة الوضوء بالمضاف في مورد النذر؟

الجواب عنه ظاهر؛ فإنّ هذا العامّ مخصَّص بـ«لا نذر إلّا في طاعة الله» فتكون الشبهة مصداقيّةً للمخصّص، وقد مرّ عدم جواز التمسّك بالعامّ فيها.

وقال المرحوم صاحب الكفاية؛: «ربما يؤيَّد ذلك بصحّة الإحرام قبل الميقات بالنذر، وصحّةِ الصوم في السفر بالنذر».[٢]

ومن الظاهر أنّه لاربط بين المثالين والمقام؛ فإنّ المثالين من باب التمسّك لإثبات الصّحّة بالدّليل الخاصّ، لا من باب التمسّك بالعامّ الذي هو محلّ الكلام، كما لا يخفى.

التنبيه الخامس: هل يصحّ التمسّك بالعامّ لإثبات أنّ المحكوم بخلافه من باب التخصيص أو التخصّص، أولا؟

فلو قال: «أكرم العلماء» وورد دليل بأنّه «لايجب إكرام زيد» وشككنا في أنّه هل زيد عالم وقد خُصّص العامّ فيه، أو أنّه جاهل خارج عن موضوع العامّ بالتخصّص، فهل يمكن التمسّك بالعامّ والقولُ بأنّ زيداً ليس بعالم، وأنّ خروجَه عن العامّ من باب التخصّص أو لا؟

---

[١] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٩.

[٢] . كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٤٨.

قال صاحب الكفاية: «إنّ أصالة العموم لا تثبت اللوازم نظير الأُصول، فلا يمكن التمسّك بها لإثبات أنّ الخروج من باب التخصّص».[١]

قال السيّد الأُستاد الإمامؒ: «إنّ ما ذكره غير صحيح؛ فإنّه كيف يفرض التمسّك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام جميع العلماء عند العقلاء ومعه يحتمل عندهم أن يكون فرد منه غيرَ محكومٍ بحكمه؟! إلّا أن يلتزم بأنّه أصل تعبّدي لا أمارة».[٢]

هذا، وقد مرّ سابقاً عدم حجّيّة مثبتات الأمارات الّتي لا تكون حاكيةً مثل اليد، ولا فرق بين هذه الأمارات والأُصول في ذلك، وحجّيّة المثبتات منحصرة بموارد الحكاية مثل الخبر والبيّنة؛ فإنّ الحكاية عن الملزوم حكاية عن اللازم أيضاً، فاعتراض السيّد الإمامؒ غير وارد على صاحب الكفايةؒ.

والصّحيح عدم صحّة التمسّك بالعامّ؛ لعدم حجّيّة مثبتاته أوّلاً، وأنّ أصالة العموم إنّما يتمسّك بها عند العقلاء لكشف المراد لا تعيينِ حال المراد المعلوم، وأنّه من باب التخصيص أو التخصّص ثانياً.

التنبيه السّادس: هل يمكن التمسّك بالعامّ لإثبات عدم تخصيصه بدليلٍ دار أمر موضوعه بين فرد منطبق عليه عنوانُ العامّ وبين فردٍ آخَرَ أولا؟ مثلا لو ورد «أكرم العلماء» وورد دليل آخَرُ «لا تكرم زيداً» ودار أمر زيد بين كونه زيداً العالمَ، أو غيرَ العالم؛ لوجود فردين لزيد: جاهلٍ وعالمٍ فهل يمكن التمسّك بالعامّ وإثبات وجوب إكرام زيدٍ العالمِ، والحكمُ بأنّ دليل «لاتكرم زيداً» منطبق على زيدٍ الجاهل أو لا؟ الظاهر الجواز؛ فإنّ الشبهة في تعيين المراد الجدّي في العامّ والأصلُ التطابق بين المراد الجدّي والاستعمالي فيحكم بوجوب إكرام زيد العالم، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي. ولا مانع من التمسّك بدليل «لا تكرم زيداً» لإثبات عدم جواز إكرام زيد

---

[١] . المصدر، ص ٣٥١.

[٢] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٧١.

الجاهل، فيحكم بوجوب إكرام زيد العالم بأصالة العموم، وحرمةِ إكرام زيد الجاهل بدليل «لا تكرم زيداً».

التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

هل يجوز التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص أولا؟ ولا بأس قبل ذكر الأدلّة بالتعرّض بما في الكفاية.

قال صاحب الكفاية ﷺ:

> لايذهب عليك الفرقُ بين الفحص هاهنا وبينه في الأُصول العمليّة؛ حيث إنّه هاهنا عمّا يزاحم الحجّيّة، بخلافه هناك؛ فإنّه بدونه لاحجّة؛ ضرورةَ أنّ العقل بدونه يستقلّ باستحقاق المؤاخذة على المخالفة. فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان، والمؤاخذةُ عليها من غير برهان. والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً إلّا أنّ الإجماع بقسميه على تقييده به، فافهم.[1]

انتهى.

وقد أُورد عليه بأنّ بناء العقلاء الثابتَ على العمل بأصالة العموم إن لم يكن مقيّداً بالفحص، فيجب العمل بالعموم قبل الفحص أيضاً؛ لأنّه حجّة ببناء العقلاء ما لم تثبت حجّة أقوى على خلافها، وإن كان مقيّداً به ففي الحقيقة يكون الفحص عن الموضوع والمقتضي كما في الفحص في الأُصول العمليّة.

قال السيّد الأُستاد الخوئي ﷺ:

> الصحيح عدم تماميّة كلّ من القولين على إطلاقهما، وتماميّتُهما في الجملة وذلك لأنّ منشأ لزوم الفحص إن كان هو العلمَ بأنّ المتكلّم يعتمد في بيان مراداته على

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٥٤.

> القرائن المنفصلة ـ إمّا لتصريحه بذلك، وإمّا للقطع الخارجيّ ـ فالحقّ مع المستشكل؛ لعدم ثبوت بناء من العقلاء على الرّجوع إلى أصالة الظهور في مثل ذلك إلّا بعد الفحص، فالفحص حينئذٍ يكون عن المقتضي. وأمّا إن كان منشأه العلمَ الإجمالي بورود مخصّصات وقرائنَ على إرادة خلاف الظاهر، وكان العامّ الذي نريد العمل به من أطرافه، فالحقّ فيه مع المحقّق الخراساني؛ لأنّ العامّ حينئذٍ مورد لأصالة العموم في نفسه ببناء العقلاء إلّا أنّ العلم الإجمالي الموجودَ مانع عنها، فالفحص عمّا يوجب انحلالَه يكون فحصاً عن المانع.[١]

انتهى.

أقول: سيظهر ـ إن شاء الله ـ أنّ الدّليل على لزوم الفحص لا هذا ولا ذاك، بل الوجه فيه قصر اعتبار أصالة العموم في محيط التشريع، و جعلُ القوانين مختصّةً بما بعد الفحص عن المخصّصات. وعليه، فيكون الفحص عن المخصّص من الفحص عن المقتضي كالفحص في الأُصول العمليّة.

وكيف كان، فقد استُدلّ على وجوب الفحص عن المخصّص بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ العمل بالعامّ إنّما هو من باب الظنّ بالمراد، وهو لايحصل إلّا بعد الفحص.

وفيه: أنّ الوجه في العمل بالعامّ إنّما هو بناء العقلاء لا حصولُ الظنّ منه؛ فإنّه ـ مع تسليم حصوله ـ لايغني من الحقّ شيئاً.

الوجه الثاني: أنّ غالب العمومات تكون من قبيل الخطابات الشفاهيّة، وهي لا تعمّ الغائبين والمعدومين، وأدلّة الاشتراك في التكليف لبّيّة، والقدر المتيقّن منها في ثبوت مؤدّى العامّ بعد الفحص.

---

[١] . الدراسات، ج ٢، ص ٢٧٨.

وفيه **أوّلاً:** منع كون غالب العمومات من قبيل الخطابات الشفاهيّة.

وثانياً: منع عدم إمكان التّعميم في الخطابات القانونيّة المتعلّقة بالعناوين الكلّيّة، ولا تقاس الخطابات القانونيّة بالشخصيّة.

الوجه الثالث: العلم الإجمالي بورود مخصّصات على جملة من العمومات الواردة في الكتاب والسنّة، فلابدّ من الفحص عنها.

وقد أورد في الكفاية على هذا الاستدلال بأنّه أخصّ من المدّعى. وذلك لأنّ هذا العلم الإجمالي إنّما يوجب الفحص عن المخصّص إلى أن ينحلّ بالظفر على المقدار المعلوم، مع أنّ المدّعى وجوب الفحص عن المخصّص مطلقاً.[1] انتهى ما يظهر من الكفاية.

وأورد عليه المرحوم النائيني بأنّ الانحلال بالظفر على المتيقّن إنّما يتمّ فيما إذا كان المعلوم مردّداً بين الأقلّ والأكثر إذا لم يكن معنوناً بعنوانٍ آخَرَ، وإلّا فانحلاله من حيث الأقلّ والأكثر لا يوجب انحلاله من الحيثيّة الأُخرى.

وقد مثّل لذلك بما إذا علم إجمالاً بأنّه مديون لزيد بمقدار مردّد بين عشرة دنانيرَ أو أكثرَ، ولكنّه عالم أيضاً بأنّ مقدار دينه مسطور في الدّفتر، فانحلال العلم من حيث العدد لا يستلزم انحلاله من حيث العلم بكونه مديوناً لزيد بمقدارٍ مسطور في الدّفتر. والمقام من هذا القبيل؛ فإنّ المعلوم بالإجمال وإن كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر من حيث العدد إلّا أنّه معنون بعنوانٍ آخَرَ وهو كونه مسطوراً في الكتب الأربعة.[2]

وفيه: ما أورد عليه تلميذه السيّد الأُستاذ الخوئي وهو أنّ ما أفاده إنّما يتمّ فيما

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ٢، ص ٣٥٣.

[2] . أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٥٨.

إذا لم يكن المعلوم بالإجمال بالعنوان الآخر أيضاً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وإلّا فينحلّ العلم الإجمالي حينئذٍ بكلا عنوانيه إلى معلوم تفصيلي والمشكوك البدوي[١].

وما أفاده هو الصحيح، راجع كلامه الشريف للاطّلاع على تمام مرامه. وإيراد صاحب الكفاية في محلّه.

الوجه الرّابع: ما أفاده المرحوم النائيني مبنيّاً على مختاره من أنّ التمسّك بالعموم يبتني على جريان مقدّمات الحكمة في المدخول، ومن المقدّمات كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، فلو فرضنا أنّ المتكلّم يعتمد على قرائنَ منفصلةٍ، لايمكننا إحراز المراد إلّا بعد الفحص، وأمّا قبله، فلا ينعقد الإطلاق للمدخول لينعقد العموم.[٢]

وفيه **أوّلاً:** أنّ هذا المبنى ـ على ما مرّ ـ غير تامّ وأداة العموم بنفسها دالّة على التكثير بلا حاجة إلى مقدّمات الحكمة في المدخول.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك وأنّ دلالة العامّ موقوفة على تماميّة المقدّمات، ولكن إنّ ما هو معتبر فيها عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً، وهذا حاصل ولو فرضنا أنّ المتكلّم يعتمد على القرائن المنفصلة، إلّا أن يرجع ما ذكره إلى مقامات التشريع وجعل القوانين على ما نبيّنه إن شاء الله.

الوجه الخامس: أنّ التمسّك بالعامّ قبل الفحص موجب لاندراس الأحكام.

وهذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث.

الوجه السادس ـ وهو أمتن الوجوه ـ ما أفاده السيّد الأُستاد الإمام وهو:

أنّ وضع القوانين وتشريعَ الشرائع لدى جميع العقلاء غيرُ حال المحاورات

---

[١] . فوائد الأُصول، ج ١، ص ٢٨١.

[٢] . أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٨٧.

الشخصيّة، فترى أنّ دَيْدَن العقلاء في وضع القوانين ذكر العمومات والمطلقات في فصل ومادّة، وذِكرُ مخصّصاتها ومقيّداتها وحدودها تدريجاً ونجوماً في فصول أُخَرَ.

والشارع الصادع جرى في ذلك على ما جرت به طريقة كافّة العقلاء؛ فإنّ أحكامه تعالى قوانينُ مدوّنة في الكتاب والسّنّة، والعمومات والمطلقات الّتي فيها في معرض التخصيص والتقييد حسَبَ ديدن العقلاء في وضع القوانين السياسيّة والمدنيّة، وما هذا حاله ليس بناء العقلاء فيه على التمسّك بالأُصول بمجرّد العثور على العمومات والمطلقات من غير فحص ـ إلى أن قال ﷺ ـ: وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ المناط في الفحص ليس العلمَ الإجمالي بل مع عدم العلم أيضاً يجب الفحص حتّى يحصل اليأس، وأنّ الفحص هاهنا أيضاً عن متمّم الحجّة لا عن مزاحمها.

انتهى كلامه الشريف محصّلاً وملخّصاً.[1]

وهذا الوجه هو المختار؛ تبعاً لسيّدي وأُستاذي، ومَن به استنادي، وعليه إسنادي ﷺ.

وقد ظهر ممّا مرّ أنّ المقدار اللازم من الفحص ما يحصل منه اليأسُ عن وجود المخصّص أزيدَ ممّا ظُفر به، فإنّ العقلاء في هذه الموارد ـ أي التشريع ـ إنّما يرون التطابق بين الجدّ والاستعمال بعد الفحص وحصول اليأس، فأصالة العموم قبل ذلك غير جارية، كما هو ظاهر.

الخطابات الشفاهيّة

هل الخطابات الشفاهيّة مثل ﴿يا أَيُّها ٱلَّذِينَ آمَنُوا﴾ تخصّ بالحاضر مجلسَ

---

[1] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٧٦.

التخاطب، أو تعمّ غيره من الغائبين، بل المعدومين؟

قال صاحب الكفاية ﷺ:

> ولابدّ قبل الخوض في تحقيق المقام، من بيان ما يمكن أن يكون محلّاً للنّقض والإبرام، بين الأعلام. فاعلم أنّه يمكن أن يكون النزاع في أنّ التكليف المتكفّل له الخطابُ هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين كما صحّ تعلّقه بالموجودين أم لا؟ أو في صحّة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدمِ صحّتها، أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيبَ أداة الخطاب للغائبين، بل المعدومين، وعدمِ عمومها لهما بقرينة تلك الأداة، ولا يخفى أنّ النزاع على الوجهين الأوّلين يكون عقلياً، وعلى الوجه الأخير لغويّاً.[1]

انتهى.

قال السيّد الأُستاد الخوئي ﷺ بعد نقله كلامَ صاحب الكفاية ﷺ:

> ولكنّ الصّحيح أن يجعل البحث في مرحلة واحدة؛ إذ لا ينبغي النزاع في الأُخريين أصلاً؛ فإنّه لا إشكال في صحّة تعلّق التكليف بالمعدومين كما نرى ذلك في باب الوصيّة والوقف على البطون اللّاحقة، ووجهه إمكان الاعتبار لشيء معدوم كما يمكن الاعتبار بشيء معدوم، وكذا لا ينبغي الإشكال في إمكان توجيه الخطاب الإنشائي إلى المعدوم، فإنّه ممكن بالنّسبة إلى الجماد؛ فإنّ الدّاعي في الخطاب الإنشائي ليس منحصراً بالحقيقي منه، بل يمكن الإنشاء بدواعٍ أُخَرَ أيضاً.
>
> وما ينبغي النزاع فيه الثالثةُ، وأنّ أداة الخطاب هل هي موضوعة لما يخصّ

---

[1] ١. كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٥٤.

بالحاضرين، أو للأعمّ منهم والغائبين والمعدومين؟ وأنّها هل تخصّص عمومَ تلوها بالحاضرين، أولا؟ وهذا المعنى مناسب لبحث العامّ والخاصّ.[١]

انتهى.

أقول: الظاهر إمكان توجيه المرحلتين بحيث يقع النزاع فيهما أيضاً بأن يقال: إنّ ظهور التكليف في الفعلي منه انصرافاً هل يوجب تخصيص عموم موضوعه بالحاضرين، أو عمومُ الموضوع يدفع الانصرافَ، ويوجب عموم المكلّف الغائب والمعدوم؟

وكيف كان، فما يقال في وجه الاختصاص ـ من أنّ التكليف الفعلي، أو التخاطب فعلاً لا يمكن أن يتوجّه إلى المعدوم ـ فقد مرّ ما أفاده السيّد الأُستاد الخوئي‌ﷺ من أنّه لا إشكال في صحّة تعلّق التكليف والخطاب بالمعدومين؛ فإنّ الاعتبار سهل المؤونة.

ولكن لايكفي هذا المقدار لرفع الشّبهة؛ لاستحالة تعلّق الاعتبار بالمعدوم؛ فإنّ المعدوم غير قابل للإشارة، وليسُ محضٌ، ولا يقبل أيَّ شيء من الحقيقة والاعتبار. ومعنى كون الاعتبار سهْلَ المؤونه ليس رفْعَ الاستحالة عن المحال. وهذا ظاهر لايحتاج إلى البرهان ومزيد البيان.

والصّحيح في رفع الشبهة أن يقال: إنّ التكاليف إنّما جعلت على نحو القضايا الحقيقيّة، والحكم متعلّق بالعناوين القابلة للصّدق على كلّ مصداق وُجد وسيوجد في ظرفه، لاالمعدوم فعلاً؛ فإنّه لايكون مصداقاً للعامّ، والخطاباتُ النازلة إلى رسول اللهﷺ لم تكن متوجّهةً إلى العباد، حتّى الحاضرين في مجلس الوحي، ضرورةَ أنّ الوحي إنّما نزل على شخص رسول اللهﷺ، فإذن يكون حال الحاضرين حالَ

---

[١] . الدراسات، ج ٢، ص ٢٨٩.

غيرهم؛ ضرورةَ أنّ اختصاصها بهم لغوٌ باطل[١]. وهذا ملخّص ما أفاده السيّد الإمام ﴿ﷺ﴾.

وبالجملة، يعلم من عدم وجود أيّ حاضر حين الوحي غيرِ الرّسول الأعظم ﷺ أنّ الخطاب والنداء في الخطابات الشفاهيّة ليسا إلّا بمعناهما الإنشائي، وبهذا المعنى متعلّق بما مرّ في متعلّق التكليف أي العناوين الكلّيّة الصّادقة على الموجود فعلاً وما يوجد بعداً.

ثمرة بحث الخطابات الشفاهيّة

نقل صاحب الكفاية ﴿ﷺ﴾ ثمرتين في النّزاع:

الأُولى: حجّيّة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين.

وأشكل عليه: بأنّ هذه الثّمرةَ مبنيّة على اختصاص حجّيّة الظّواهر بالمقصودين بالإفهام ـ كما عليه المحقّق القمّي ﴿ﷺ﴾[٢] ـ مع أنّ غير المخاطبين أيضاً مقصودون به.

وما أفاده صحيح متين، فهذه الثّمرة غير مترتّبة.

الثانية: صحّة التمسّك بإطلاق الكتاب بناء على التعميم لإثبات الحكم لنا، وإن لم نكن متّحدين في الصنف مع المشافهين، وعدمُ صحّته بناء على الاختصاص؛ لعدم الإجماع مع الاختلاف الصنفي.[٣]

وأشكل عليه بعدم المانع من التمسّك بالإطلاق لرفع الشكّ فيما يمكن أن يتطرّق إليه الفقدان. ولذلك أنكر الثّمرة على هذا البحث.

والصّحيح تماميّة هذه الثّمرةِ؛ فإنّ إطلاق الآية الكريمة: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا

---

[١] مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٨٨.

[٢] قوانين الأُصول، ج ١، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

[٣] كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٥٩.

نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ﴾ إنّما يمكن التمسّك به لدفع شرطيّة الحضور لو قلنا بتوجّه الخطاب إلى المعدومين، وإلّا فلا يمكن للمعدومين التمسّك به؛ لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة.

في تخصيص العامّ بالضمير الرّاجع إلى بعض أفراده

إذا تعقّب العامَّ ضميرٌ يرجع إلى بعض أفراده، هل يوجب تخصيصه به أولا؟ والمثال المعروف الآية الكريمة: **﴿وَالمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلايَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّٰهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾** فإنّ رجوع الضمير إلى الرجعيّات فقط هل يوجب تخصيص «المطلّقات» بهنّ أولا؟ فهنا أصلان متهافتان: أصالة العموم، وأصالة عدم الاستخدام؛ فإنّ رجوع الضمير إلى غير المرجع المذكور وبعضِ أفراده ـ وهو الاستخدام ـ خلافُ المحاورات العقلائيّة والأصل عند العقلاء عدمه، فأصالة العموم تقتضي الاستخدام، وأصالة عدم الاستخدام تقتضي التخصيص وهما متعارضتان. فهل يُتمسّك بأصالة العموم، أو بأصالة عدم الاستخدام؟

أفاد صاحب الكفاية ﷺ أنّ الأُصول العقلائيّة إنّما تجري في موارد الشكّ في الإرادة لا في موارد الشكّ في تعيين كيفيّة الإرادة مع العلم بها. وعليه، فأصالة عدم الاستخدام غير جارية؛ فإنّ المراد من الضمير معلوم، وإنّما الشكّ في أنّه من جهة الاستخدام، أو غيره، فأصالة العموم بلا معارض.[1]

وأشكل عليه السيّدان الأُستادان: الإمام، والخوئي ﷺ بأنّ الشكّ بالنّسبة إلى تخصيص العامّ في المراد، لا في كيفيّته وإن كان بالنّسبة إلى الضمير في كيفيّة الإرادة

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص٣٦٣.

مع العلم بها نفسِها، فلا يتمّ ما في الكفاية.

أفاد السيّد الأُستاد الخوئيّ﴿﴾: أنّ أصالة عدم الاستخدام جارية في المقام، ولأقوائيّتها تتقدّم على أصالة العموم، ويحكم بالتخصيص، وأنّ المراد الجدّي من لفظ العموم كان هو الخاصّ لا العامّ.

وأمّا الآية الكريمة، فالظاهر عدم كونها من صغريات هذه الكبرى؛ لرجوع الضمير فيها إلى العموم، لا بعضِ أفراده، والآية الشريفة أجنبيّة عن الاستخدام بالكلّيّة[١].

وقال السيّد الأُستاد المحقّق الإمام: إنّه حيث إنّ التخصيص لا يوجب تصرّفاً في ظهور العامّ، فقوله: ﴿وَالمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ مستعمل في العموم، وضمير «بعولتهنّ» أيضاً يرجع إليها من غير استخدام وتجوّزٍ، والمخصّص الخارجي في المقام ليس حاله إلّا كحال سائر المخصّصات من كشفه عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة إلّا ببعض الأفراد في الحكم الثاني أي الأحقّيّة، وذلك لا يوجب أن يكون الحكم الأوّل كذلك بوجه، بل هذا أولى بعدم رفع اليد عنه من العامّ الواحد إذا خصّص بالنّسبة إلى البقيّة[٢].

والصّحيح ما أفاده﴿﴾ فإنّ حديث الاستخدام والمجازيّة في الإسناد، أو في اللّفظ ليس بشيء، والمجاز متقوّم بالدّعوى على ما بيّنه غيرَ مرّة، وليس المقام مناسباً لدعوى كون الرّجعيات جميعَ المطلّقات، فالقول بالدّوران بين الاستخدام والتخصيص وترجيحُ أحدهما على الآخر ـ كما قاله السيّد الأُستاد الخوئي﴿﴾ ـ خلافُ التحقيق.

---

[١] الدراسات، ج٢، ص٢٩٣.

[٢] مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٩٥.

هذا إذا كان الكلام غيرَ مقترن بالعامّ، وأمّا إذا كان مقترناً به، مثل «أهنِ الفسّاق واقتلهم» فقال السيّد الإمامﷺ إنّ الظاهر طروّ الإجمال في الغالب، لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثل ما حُفَّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه[١].

أقول: بعد ما أفاده من عدم رجوع الضمير إلّا إلى نفس العامّ بما له ظاهر، والتخصيص في الضمير بالدليل الخارجي وهو أيضاً لايوجب تصرّفاً في ظاهر الكلام، فلانرى أيَّ فرق بين هذا العامّ وسائر العمومات، وبهذا التأمّل يمكن إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التّطابق. وقوله: «بما يصلح للاعتماد عليه» لا يصلح للاعتماد عليه.

تخصيص العامّ بالمفهوم

قال صاحب الكفايةﷺ: «قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتّفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين»[٢] ولم يبحث في التخصيص بالموافق.

وقال السيّد الأُستاد الإمامﷺ: إنّ هذه المسألة ليست من الّتي يكون الإجماع فيها حجّةً، فلابدّ من النظر في كلّ من المفهوم الموافق والمخالف ـ ثمّ قالﷺ ـ فيقع الكلام في مقامين:[٣]

المقام الأوّل في الموافق: واحتمل في معناه احتمالاتٌ لا يكون الاحتمال الأوّل والثاني من قبيل المفهوم؛ فإنّ إلغاء الخصوصيّة من اللّفظ، مثل قوله: «رجل شكّ بين الثلاث والأربع» الذي يرى العرف فيه أنّ الحكم إنّما هو للشكّ بينهما من غير دخالةٍ

---

[١] . المصدر، ص ٢٩٦.

[٢] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٦٣.

[٣] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٣٠٦ و ٣٠٧.

للرجوليّة فيه، وكذا سَوق الكلام لأجل المعنى الكنائي، مثل قوله: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾ إذا فرض كونه كناية عن حرمة إيذائهما، لا يوجبان المفهوم، بل إنّهما من دلالة المنطوق.

نعم، الاحتمالات الثلاثة الأُخر من المفهوم الموافق:

منها: ما إذا سيق الكلام لأجل إفادة حكم فأتىٰ بأخّف المصاديق، مثل الآية المتقدّمة إذا كان الأُفّ محكوماً بالحرمة.

ومنها: الحكم غير المذكور الذي يقطع العقل به بالمناط القطعي من الحكم المذكور، كقوله: «أكرم خدّام العلماء» حيث يعلم بالمناط القطعي وجوب إكرام العلماء.

ومنها: الحكم المستفاد من القضيّة التعليليّة، كقوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر».

هذا، ولايخفى أنّ عدّ موارد المفهوم الموافق غيرُ مرتبط بما نحن بصدده ـ وهو جواز التخصيص بالمفهوم الموافق ـ وما هو الملاك للجواز وعدمه في المفهوم الموافق هو بعينه ما هو الملاك في المخالف. ويعلم ممّا يأتي في المقام الآتي.

المقام الثاني في المفهوم المخالف: ولابدّ فيه من التفصيل بين ما إذا كان المفهوم أخصَّ مطلقاً من العامّ، فيتقدّم عليه، وبين ما إذا كان بينهما العموم من وجه، كما في مفهوم رواية الكرّ وإطلاق دليل الجاري، فلو كان أحدهما دالّاً بالوضع، والآخر بمقدّمات الحكمة، يقدّم الأوّل على مبنى السيّد الأستادﷺ وإن لم يمكننا المساعدة عليه، وإلّا فلابدّ من الالتزام بالتساقط والرّجوع إلى دليلٍ آخَر، إلّا إذا كان أحدهما واجداً لخصوصيّة بها لابدّ من تقديمه، كما يقال في تقديم دليل الجاري من أنّ تقديم الآخر يوجب إلغاء عنوان «الجاري» بالكلّيّة. وهذا ظاهر لايحتاج إلى زيادة بيان، وإقامة برهان.

الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة

هل الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة ظاهر في رجوعه إلى الأخيرة، أو الكلّ، أو لاظهور فيه وإن كان الرّجوع إلى الأخيرة متيقّناً؟

فربما يقال ـ فيما إذا كان الاستثناء بالحروف ـ بأنّها وضعت للإخراج بالحمل الشائع؛ لأنّ الموضوع له في الحروف خاصّ، فيلزم من رجوعه إلى الجميع تعدّد الإخراج واستعمال اللّفظ في أكثرَ من معنىً واحدٍ.

والجواب عنه أنّ هذا ممنوع كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى، فقد مرّ في محلّه أنّ الموضوع له في الحرف عامّ كالأسماء

وأمّا الصغرى، فإنّ تعدّد الخارج والمُخرَج منه لا يستلزم تعدّد الإخراج، والمستعملُ فيه أداةُ الاستثناء واحد في جميع الموارد سواء رجعت إلى الجميع، أو إلى الأخيرة. وهذا ظاهر.

ثمّ إنّ الكلام في غير مورد قيام القرينة على الرّجوع إلى الأخيرة، أو الجميع، فما أفاده العَلَمان الأُستادان‌رحمهما الله[1] من التفصيل في المقام خارج عن محلّ الكلام، وفي

---

[1] . المصدر، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

محلّ الكلام رجوع الاستثناء إلى الأخيرة متيقّن، وإلى الباقي مشكوك، فهل يجوز حينئذٍ التمسّك بالعامّ في سائر الجمل، أولا؟

أفاد السيّد الأُستاد الخوئيﷺ:

> أنّه يجوز التمسّك؛ فإنّ توهّم عدم الجواز لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة فاسدٌ؛ فإنّ المجمل عرفاً لايصلح لأن يكون مبيّناً وقرينة على إرادة خلاف الظاهر من لفظٍ آخَرَ، ففيما نحن فيه بما أنّ رجوع الاستثناء إلى الجمل السّابقة مجمل عرفاً، فلا يوجب إجمالَها، ولا يكون ذلك من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، بل يجري فيها أصالة العموم.[1]

انتهى ملخّصاً.

والظاهر عدم تماميّة ما أفاده؛ فإنّ الاستثناء وإن كان مجملاً من حيث الإخراج من الأخيرة، أو الجميع إلّا أنّه يمنع التمسّك بالعموم في غير الأخيرة؛ لأنّ أصالة العموم أصل عقلائي من جهة بناء العقلاء على تطابق الجدّ والاستعمال، ولم يحرز بناء من العقلاء على التمسّك بأصالة الجدّ فيما إذا حُفّ الكلام بشيء صالح لتقييد مدخول أداة العموم، فلا محالة يصير الكلام مجملاً. وليس المراد من الصالح للقرينيّة ما هو معلوم القرينيّة، وإلّا فلا مجال للنزاع والبحث، بل المراد منه هو المحتمل لها المنطبق لما نحن فيه.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ذكروا وجوهاً لعدم جواز ذلك:

منها: أنّ الكتاب قطعيّ والخبرَ ظنّي، ولا يمكن رفع اليد عن القطعي بالظنّي.

---

[1] . الدراسات، ج ٢، ص ٣٠٢.

وفيه: أنّ صدور الكتاب وإن كان قطعياً إلّا أنّ دلالته في مثل المقام ظنّيّة، فتخصيص عامّ الكتاب بالخبر تخصيص الظنّي بالظّني. مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ هذا من رفع اليد عن الظنّي بالقطعي؛ فإنّ أصالة العموم في العامّ الكتابي لا توجب أزيدَ من الظنّ، وحجّيّتُه مع وجود خبرٍ واحدٍ دالٍّ على تخصيصه لا تكون قطعيّةً، بخلاف خبر الواحد؛ فإنّ حجّيّته ثابتة بدليل قطعيّ، فلابدّ من تقديمه على عامّ الكتاب؛ فإنّ حجّيّته موقوفة على عدم التخصيص والمفروض وجود المخصّص الثابت حجّيّته بدليل قطعي غير متوقّفٍ على شيء.

ومنها: أنّ دليل حجّيّة خبر الواحد إمّا الإجمال، أو سيرة الأصحاب، وكلاهما دليل لبّيّ فلابدّ من الاقتصار بالمتيقّن فهما الذي في المقام غير ذلك.

وفيه أوّلاً: المقطوع أنّ الإجماع والسيرة قائمان على حجّيّة مطلق خبر الثقة وإن كان على خلاف ظاهر الكتاب.

وثانياً: أنّ الدليل غير منحصر بذلك، بل الدّليل المهمّ هو بناء العقلاء وهذا عامّ يشمل المقام.

ومنها: أنّ الرّواياتِ الكثيرةَ دالّة على لزوم ردّ الخبر المخالف للكتاب.

وفيه: **أوّلاً:** أنّ العرف وأبناءَ المحاورة لا يرون بين العامّ ومخصّصه أيّةَ مخالفة.

وثانياً: المراد من المخالفة في الرّوايات هو مخالفة الكتاب لا مخالفة الظواهر في الكتاب بدليل ثابت حجّيّته.

وثالثاً: بعض أخبار العلاج بين الخبرين المتعارضين ـ كالمرفوعة والمقبولة ـ يدلّ على حجّيّة الخبر المخالف لظاهر الكتاب، فراجع.

وكيف كان، فالمسألة واضحة، ومحلّ بحثها لعلّه غير المقام، ولذا لم يبحث عنها السيّد الأُستاد الإمامﷺ فيه. والحمد لله ربّ العالمين.

المطلق والمقيّد

تعريف المطلق

قال في الكفاية:

> عرّف المطلق بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه ـ وقد أشكل عليه بعدم الأطّراد أو الانعكاس ـ وقد نبّهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطّرد ولا منعكس، فالأولى الإعراضُ عن ذلك.[1]

انتهى.

وقال السيّد الأُستاد الخوئي﵀:

> الظاهر أنّه ليس للقوم اصطلاح خاصّ في هذين اللّفظين، بل يريدون بالمطلق اللّغويَّ ـ وهو المرسَل ـ و بالمقيّد خلافَه، ويتّصف بكلّ منهما كلّ من اللّفظ والمعنى، فيقال: معنى مطلقٌ، أو لفظ مقيّد. وعلى هذا، فلا وجه لتعريف المطلق والمقيّد، ثمّ الإشكالِ عليه بعدم الاطّراد والانعكاس.[2]

انتهى.

---

[1] كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٧٦.

[2] الدراسات، ج ٢، ص ٣٢٧.

وأمّا السيّد الأُستاد الإمامﷺ فمع اختصاره في كتاب المناهج في الأبحاث، تعرّض للتعريف وأشكل عليه بقوله:

> إنّ الشيوع في جنسه ـ الذي جُعل صفة المعنى ـ إن كان المراد منه أنّه جزء مدلول اللّفظ بحيث يكون الإطلاق دالًّا على الشيوع، فهو فاسد جدّاً؛ لأنّ المطلق هو مالا قيد فيه بالإضافة إلى كلّ قيد لوحظ فيه، من غير دلالة على الخصوصيّات الفرديّة، أو الحالات الشخصيّة.
>
> وإن كان المراد أنّه صفة المعنى، وأنّ اللّفظ لا يدلّ إلّا على نفس المعنى، وهو شائع في جنسه، فلا محالة يكون الشيوع في الجنس عبارةً عن سريانه في أفراده الذّاتيّة، فحينئذٍ يخرج منه إطلاق أفراد العموم، مثل قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وكذا الإطلاق في الأعلام الشخصيّة، ويرد على عكسه دخولُ بعض المقيّدات فيه كالرّقبة المؤمنة؛ فإنّه أيضاً شائع في جنسه.
>
> فظهر ممّا ذكرنا أُمور:
>
> **منها:** أنّ الإطلاق لا يختصّ بالماهيّات الكلّيّة، بل قد يكون في الأعلام الشخصيّة، فالقول بأنّ المطلق هو اللابشرط المقسمي، أو القسمي ليس بشيء.
>
> **ومنها:** أنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيّان، فكلّ شيء قيس إلى موضوع الحكم، فإمّا قيد له، أولا، فعلى الثاني يكون مطلقاً، وإن كان بالنّسبة إلى شيء آخر مقيّداً.
>
> **ومنها:** أنّ الشيوع والسّريان لايستفاد من الإطلاق حتّى بعد مقدّمات الحكمة، بل معنى الإطلاق ليس إلّا عدمَ دخالة القيد، وهذا غير السريان والشّياع.[1]

انتهى.

أقول: نقلنا ما أفاده لبيان أنه **أوّلاً:** فهمُ معنى المطلق والمقيّد يحتاج إلى هذا

---

[1] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٣١٤.

المقدار من البحث والإشكالِ على التعريف طرداً وعكساً، وإلّا فإنّ مجرّد كون التعريف من قبيل شرح الاسم، أو مأخوذاً من اللّغة ليس إلّا من قبيل الإحالة إلى المجهول.

وثانياً: ظهور كلامه الشريف، بل وضوحُه فيما أفاده في معنى المطلق والمقيّد وصحّته وتماميّته بلا حاجة إلى مزيد كلام، فجزاه الله عن الإسلام وأهله خيرَ الجزاء.

قال السيّد الأُستاد الخوئي‌ﷺ في توضيح إطلاق اسم الجنس:

إنّ الإنسان **قد** يلحظ الماهيّة مقتصراً على ذاتيّاتها، ولا يلحظ معه شيئاً آخَرَ أصلاً حتّى الاقتصار على الذات وعدمه، ويعبّر عنه بالماهيّة المهملة، ولا يحمل عليها شيء سوى ذاتها وذاتيّاتها، فيقال: «الإنسان ـ من حيث هو حيوان أو ناطق، أو حيوان ـ ناطق» بنحو القضايا الأوّليّة، وهي موجودة في ضمن جميع الأقسام الآتية، وهي المعبّر عنه بالكلّي الطبيعي.

وقد تُلحظ بالإضافة إلى الخارج عن ذاتيّاتها ويعبّر عنها حينئذٍ ـ أي إذا لوحظت مع لحاظ الخارج عن ذاتيّاتها ـ باللابشرط المقسمي. وكأنّه قسم للطبيعة المهملة؛ لأنّها لم يكن يُلحظ معها شيء خارج عن ذاتها، وفي اللابشرط المقسمي يلحظ ذلك، وهو مقسم للأقسام الآتية؛ فإنّ الماهيّة بعد ما لوحظت مع الخارج عن ذاتيّاتها:

فتارة: تلحظ موضوعيّةً بحيث لا تصدق على شيء من أفرادها أصلاً، ويعبرّ عنها بالماهيّة المجرّدة وبشرط لا، وهي الكلّي العقلي، ولا موطن لها إلّا في الذّهن، فلا يحمل عليها إلّا المعقولات الثانية، مثل عنوان «نوع» إن كان جامعاً بين الأفراد، أو عنوان «جنس» إن كان جامعاً بين الأنواع.

وأُخرى: تلحظ مرآةً لكن بحيث لا تصدق إلّا على بعض الأفراد، كصنف منها

كالإنسان المقيّد بالعلم، ويعبّر عنها بالماهيّة المخلوطة و بشرط شيء.

وثالثة: تلحظ الطبيعة فانيةً في جميع الأفراد بإلغاء جميع القيود، وعدمِ دخل شيء منها، المستلزمِ لسريانها في جميع الأفراد، لا أخذِ جميعها، فإن أُريد التصريح بذلك يقال: «أكرم كلَّ إنسان سواء كان عالماً، أو لم يكن، سواء كان فاسقاً، أو لم يكن» فجميع القيود تكون ملغاةً، وهذه هي اللابشرط القسمي المعبّر عنها بالطبيعة المطلقة.[1]

انتهى.

وما أفاده من هذا التقسيم ـ مع أنّه خلاف مصطلحات القوم، وورد إشكالات عليه ـ غيرُ مربوط بباب الإطلاق والتقييد، كما في كلام السيّد الإمام‌ﷺ من أنّ القول بأنّ المطلق هو اللابشرط المقسمي أو القسمي ليس بشيء، ولحاظات الماهيّة في نفسها غير لحاظ الماهيّة المستعملِ فيها اللّفظ؛ فإنّه في باب الاستعمال لايلحظ إلّا نفس معنى اللّفظ، فلو قال: أحلّ الله البيع، لا يرى إلّا نفس الموضوع الذي استعمل فيه لفظ «البيع» وليس فيه «سواء كان كذلك أو كذلك» بل يلحظ في مقام الاستعمال نفس طبيعة البيع وهو الطبيعي القابل للصدق على أفراد البيع بلا لحاظ شيء آخَرَ فيه حتّى الشمول والسريان والشيوع، فإطلاق هذا اللّفظ معناه أنّ نفس طبيعة البيع موضوع للحلّيّة وليس أيّ قيد دخيلاً فيه، وهذا واضح غايةَ الوضوح، ولا يتوقّف على تقسيمات الماهيّة، كما لايخفى.

وقد تعرّضوا بالمناسبة لبيان ما وضع له جملة من الأسماء:

منها: اسم الجنس، كإنسان، ورجل، وفرس، وحيوان، وسواد، وبياض إلى غير ذلك من أسماء الكلّيّات.

---

[1] . الدراسات، ج ٢، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

قال في الكفاية:

> ولا ريب أنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتّى لحاظها أنّها كذلك.

إلى أن قال:

> لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد عمّا هو قضيّة الاشتراط والتقييد فيها

إلى أن قال:

> وكذا المفهوم اللّابشرط القسمي؛ فإنّه كلّي عقليّ لا موطن له إلّا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها.[1]

أورد السيّد الأُستاد الخوئي عليه بأنّ لحاظ السّريان غير مأخوذ فيها، بل الملحوظ هو إلغاء جميع القيود وطرحُها، وهو يستلزم السّريان.[2]

وفيه: أنّ الواقع ظرف الفرد أي الوجود المساوق للتشخّص، وإلغاءُ القيود لا واقعيّة له إلّا في عالم اللّحاظ، فيرد عليه ما أورده في الكفاية عليه.

وقال السيّد الأُستاد في هذا المقام بعد ما ذكره في تقسيمات الماهيّة:

> إنّ اسم الجنس مطلقاً ـ ولو كان من قبيل الأُمور الاعتباريّة ـ موضوع لنفس الذات. والشاهد عليه صحّة استعماله في جميع الأقسام بلا عناية، فيقال: «الإنسان نوع» ويقال: «الإنسان العالم يجب إكرامه» ويقال: «كل إنسان ضاحك بالقوّة» ويقال: «الإنسان حيوان ناطق» وعليه، فلا يدلّ من حيث هو إلّا على الذّات، والإطلاق لابدّ أن يستفاد من دليل آخَرَ.

انتهى.

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٧٨.

[2] . الدراسات، ج ٢، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

هذا على مبناه من أنّ الإطلاق هو اللابشرط القسمي بالمعنى الذي ذكره. وأمّا على ما اخترناه ـ من أنّ الإطلاق كون موضوع الحكم نفسَ الطّبيعة وبلاقيد ـ فمع تماميّة مقدّمات الحكمة نثبت الإطلاق و كونَ الطّبيعة تمامَ الموضوع، وفي اسم الجنس تكون الماهيّة بمعناه الطبيعة بلالحاظ أيّ شرط وقيد فيه موضوعاً للحكم، هذا.

ومنها: عَلَم الجنس. الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ـ كلفظ أُسامة ـ فالمعروف أنّ علم الجنس موضوع للطبيعة المتعيّنة بالتعيّن الذهني.

وأشكل عليه صاحب الكفاية ما نقلنا عنه سابقاً من عدم الصدق على الخارجيّات[1].

وأجاب عنه السيّد الأُستاد‌ﷺ بأنّ اللّحاظ المذكور طريقي لا موضوعي، فلاإشكال[2]. وقال: «إنّه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس إلّا في أنّ الثاني معرفة، وتعريفه لفظيّ لا حقيقيّ».[3]

والصّحيح أنّ الفرق بينهما واقعي والتعريف في علم الجنس حقيقي نظير تعريف الجنس باللام، مثل «الأسد» وما ذكره المشهور هو الصّحيح. واللّحاظ ـ كما أفاده السيّد الأُستاد ـ ليس موضوعياً حتّى يرد إيراد صاحب الكفاية على المشهور.

ومنها: المفرد المعرَّف باللّام. قال صاحب الكفاية‌ﷺ: «المعروف أنّ اللّام تكون موضوعة للتعريف، ومفيدةً للتعيين في غير العهد الذهني».

وأنت خبير بأنّه لا تعيّن في تعريف الجنس إلّا الإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهناً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللّام ـ بما هو معرّف ـ على

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

[2] . الدراسات، ج ٢، ص ٣٣٠.

[3] . المصدر، ص ٣٣١.

الأفراد؛ لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد، ومعه لافائدة في التقييد، مع أنّ التأويل والتّصرّف في القضايا المتداولة في العرف غير خالٍ عن التعسّف، هذا، مضافاً إلى أنّ الوضع لما لا حاجة إليه ـ بل لا بدّ من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرّف باللّام أو الحمل عليه ـ كان لغواً؛ لما أشرنا إليه، فالظاهر أنّ اللّام مطلقاً تكون للتزيين». انتهى[1].

ويرد عليه ما أفاده بنفسه‏ في هذا الكتاب مراراً وهو أن اللّحاظ، في الاستعمالات من طوارئ الاستعمال و شؤونه لامن قيود المستعمل فيه.[2]

وبعبارة أُخرى: إنّ تعريف الجنس وإن لا يمكن إلّا باللّحاظ إلّا أنّ اللّحاظ فيه طريقي لا موضوعي؛ وعليه، فاستعمال اللّفظ المعرّف في المعنى لايحتاج إلى التجريد عن اللّحاظ، ولا يستلزم المجاز، ولا يتوقّف على التأويل وإن لاحظ المستعملِ المعنى المعيّنَ، واستعمل اللّفظ المعرّف فيه، فالصحيح أنّ اللّام للتعريف كما هو المشهور.

نعم، تعريف الجنس بالمحلّى باللّام بتعدّد الدّالّ والمدلول، بخلاف علم الجنس؛ فإنّ الدّالّ فيه واحد كما مرّ.

وأمّا الجمع المعرّف باللّام، فقد تقدّم الكلام فيه، ولابدّ أن يراد به الاستغراق، ويكونَ إشارةً إلى جميع الأفراد، وإلّا فيكون مجملاً، وأقلّ الجمع إنّما هو لامتعيّن، فلاوجه للاقتصار عليه، كما أفاده السيّد الأُستاد الخوئي‏[3].

ومنها: النكرة وهي عبارة عن اسم الجنس إذا لحقه تنوين التنكير، ويدلّ على

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٨٠.

[2] . المصدر، ص ٦١ ـ ٦٤.

[3] . الدراسات، ج ٢، ص ٣٣٢.

الماهيّة المقيَّدة بالوحدة، مثل «رجلٌ» الدّال على ماهيّة الرّجل المقيّدة بقيد الوحدة مع عدم تعيينها، فالتنوين في قبال اللّام؛ فإنّ الأوّل دالّ على التنكير، والثـاني دالّ على التعريف، واللّفظ في كلا الموردين يدلّ على معناه بتعدّد الدّالّ والمدلول.

مقدّمات الحكمة

ذكروا لجريان أصالة الإطلاق مقدّماتٍ. الظاهر عدم اختصاصها بهذا الأصل، بل تجري في موارد التمسّك بأصالة الظهور أيضاً:

منها: كون المتكلّم في مقام البيان، فمع كونه في مقام الإهمال أو التقيّة ونحوها لايجري أصل الإطلاق وهذا ظاهر.

وليعلم أنّه ليس المراد منه بيانَ المراد الجدّي بتمامه، أو في الجملة؛ فإنّ المراد الجدّي يعلم من مجموع الأدلّة، بل المراد منه بيان المراد الاستعمالي، وأنّ المذكور موضوعاً أو متعلّقاً للحكم في الدّليل هو الموضوع أو المتعلّق في الإرادة الاستعماليّة. وحينئذٍ يقال: حيث إنّ المتكلّم في مقام البيان ولم يؤخذ أيّ قيد في موضوع حكمه أو متعلّقه، فيعلم أنّ تمام موضوع حكمه ومتعلّقه ما أخذه موضوعاً أو متعلّقا للحكم.

ومن عجيب الأمر أنّ السيّد الأُستاد الإمامؒ أفاد في المقام «أنّ الإطلاق ليس ظهوراً لفظياً مستنداً إلى الوضع، بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جُعل موضوعَ حكمه يكون تمامَه لا بعضَه، وهو لا يثبت ولا يحكم العقلاء به إلّا بعد كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد».[١] انتهى.

والعجب من جهة أنّهؒ هو الذي علّمنا بأنّه لا يعقل أن يكون اللّفظ حاكياً إلّا

---

[١] . مناهج الوصول، ج ٢، ص ٣٢٦.

عن نفس معناه لاغير، فلفظ «الرّقبة» لايحكي إلّا عن نفس معناها، وأمّا أنّها تمام المراد أو غيره، فخارج عن المعنى، ولا يعقل أن يكون المتكلّم في مقام بيانه من نفس هذا اللّفظ، فمعنى كون المتكلّم في مقام البيان أنّه في مقام بيان حكمه وموضوعه ومتعلّقه. فلو قال: «أعتق رقبة» وأخذ العتق موضوعاً للحكم، والرّقبةَ متعلّقاً له ولم يقيّدهما بأيّ قيد، فالعقلاء يحكمون بأنّهما تمام الموضوع والمتعلّق لحكمه، فأصالة الإطلاق ليست من الأُصول اللّفظيّة، بل هي من الأُصول العقلائيّة، ولاتجري إلّا بعد كون المولى في مقام بيان موضوع حكمه ومتعلّقه في مقام الإرادة الاستعماليّة، وأخذِهما بلا قيد في الكلام.

ثمّ إنّه لو كان المتكلّم في مقام البيان من جهة لايمكن التمسّك بإطلاق كلامه من الجهة الأُخرى الّتي لم يحرز كون المتكلّم في مقام البيان منها، أو أُحرز عدمه، مثلاً قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ في مقام البيان من جهة عدم اعتبار التذكية بالذبح فيما يصطاده الكلب، ولا يتمسّك بإطلاقه من حيث عدم نجاسة موضع فم الكلب؛ لعدم كون الآية في مقام البيان من هذه الجهة.

ثمّ لو شككنا في كون المتكلّم في مقام البيان، فبناء العقلاء ثابت على كونه في مقام البيان، لكن لو أحرزنا أنّه في مقام البيان من جهة وشككنا في كونه في مقام البيان من سائر الجهات، فلم يثبت بناء من العقلاء على ذلك، وهذا ظاهر.

ومنها: عدم نصب قرينة على التقييد، وإلّا فلا ينعقد ظهور في المتّصل، وعدم حجّيّة المطلق مع القرينة المنفصلة، و هاتان المقدّمتان لابدّ منهما في المقام وسائر موارد الظهورات، ولا تختصّان بباب الإطلاق والتقييد، كما مرّ.

نعم، أصالة الإطلاق ليست من الأُصول اللفظيّة، وقد فصّلناه فلا نعيد.

وقد أضاف صاحب الكفاية ﴿﴾ على المقدّمات مقدّمةً أُخرى، وهي عدم وجود

القدر المتيقّن في التخاطب.

قال:

> ثالثتها: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب ولو كان المتيقّن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين؛ فإنّه غير مؤثّر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض، فإنّه فيما تحققّت لو لم يُرد الشياعَ، لأخلّ بغرضه حيث إنّه لم ينبّه مع أنّه بصدده، و بدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به؛ حيث لم يكن مع انتفاء الأُولى إلّا في مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض لو كان المتيقّن تمامَ مراده؛ فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تمامه وقد بيّنه، لا بصدد بيان أنّه تمامه كي أخلّ ببيانه، فافهم.[1]

انتهى.

وفيه: أنّ القدر المتيقّن **إمّا** من جهة العلم بالأولويّة بالنّسبة إلى بعض الأفراد كما لو قال المتكلّم: «أكرم عالماً» فإنّ العالم العادل هو المتيقّن في ثبوت وجوب الإكرام له، ومن الواضح أنّه لايضرّ بصحّة التمسّك بالإطلاق ولم يتوهّمه أحد.

وإمّا من جهة كون بعض الأفراد مورداً للسؤال والجواب بالإطلاق، مثل أن يسأل السائل عن حكم دم الرّعاف في الصّلاة، فيجيب الإمامعليه السلام بنفي البأس عن الدّم إذا كان أقلَّ من درهم.

وربّما يتوهّم أنّ هذا يمنع الإطلاق.

وفيه: ما لا يخفى؛ فإنّ العبرة إنّما هي بالجواب، والموردُ لا يكون مخصّصاً أو مقيّداً للجواب. والفهم العرفي شاهد عليه، ولا نعقل أيّ معنى للقدر المتيقّن في مقام

---

[1] . كفاية الأُصول، ج ١، ص ٣٨٤.

التخاطب غير الأمرين المذكورين، فلا محصَّل لهذه المقدّمة.

بقي الكلام في الانصراف

والظاهر عدم تماميّته في شيء من الموارد، وأمر الدّليل دائر بين الإطلاق والصّرف أي التقييد ـ ولامجال للانصراف؛ فإنّه لا منشأ له فإنّ غلبة الوجود لاتوجب الانصراف إلى الغالب وجوداً كأولويّة الصّدق على بعض الأفراد في الماهيّات التشكيكيّة وكموارد الشكّ في الصّدق في الشبهات الصدقيّة، مضافاً إلى أنّ الأخير من الشكّ في الموضوع لاالانصرافِ، ولا حاجة إلى مزيد بيان، ويمكن ملاحظة تفصيل الكلام في الكتب المطوّلة.

ثمّ إنّه بعد تماميّة المقدّمتين لا يَثبت إلّا كونُ الموضوع أو المتعلّق تمامَهما من غير دخالة قيد فيهما، فلا مجال لما ذكره المحقّق الخراسانيؒ من أنّ مقدّمات الحكمة تثبت الشياع والسريان،[1] ولا لما أفاده السيّد الأُستاد الخوئيؒ من أنّها تثبت لحاظَ رفض القيود، المستلزمَ للشياع والسّريان[2]، وقد مرّ الكلام في ذلك.

صور المطلق والمقيّد وأحكامُها

إذا ورد مطلق ومقيّد، فتارةً يكونان مثبتين، وأُخرى نافيين، و ثالثة يكونان مختلفين. وليعلم أنّ محلّ البحث إنّما هو في المطلق والمقيّد المنفصلين، وأمّا القيود المتّصلة بالكلام، فلا كلام فيها؛ ضرورةَ أنّ مثلها يمنع عن تحقّق الإطلاق.

أمّا إذا كان الدّليلان مثبتين، فلو كانا إلزاميين فلابدّ من حمل المطلق على المقيّد إذا كان الحكم فيهما واحداً كما هو ظاهر الدّليلين، فمع عدم إحراز وحدة الحكم

---

[1] . المصدر، ص ٣٨٣.

[2] . الدراسات، ج ٢، ص ٣٢٨.

يتمسّك في ذلك بظهورهما في ذلك إلّا إذا كان هناك دليل مثبت للتعدّد. ومع تعدّد الحكم لا وجه للحمل كما لا يخفى.

وأمّا مع الشكّ، فالعرف يجمع بينهما بالحمل كما ذكرناه. و لا يقال بأنّ تقديم المقيّد على المطلق ليس بأولى من العكس، وحملِ المقيّد على الاستحباب، وتقديمُ كلّ منهما على الآخر دوريّ؛ فإنّ العرف لايلاحظ هذه المناقشاتِ والدقائقَ، بل يحمل المقيّد على الوجوب، ويقيّد به المطلقَ، والميزان هو الجمع العرفي، هذا.

وأمّا إذا كان الدّليلان نافيين، فلا إشكال في عدم الحمل إلّا مع قيام القرينة؛ لعدم التنافي بينهما، فتامّل.

وأمّا إذا كان الدّليلان مختلفين، فتارة يكون المطلق مثبتاً والمقيَّد نافياً، وأُخرى بالعكس.

أمّا في الأوّل، فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد إذا كان النّهي تحريمياً دون ماكان تنزيهياً. ومع الشكّ فالعرف يحمل النّهي على التحريم، ويقيّد المطلقَ به، ولا يتوجّه إلى مناقشة استلزم التقديم الدّورَ كما مرّ في الصّورة الأُولى المتقدّمة والميزانُ هو الجمع العرفي بعين ما سبق.

وأمّا في الثاني، فلا إشكال في الحمل مطلقاً ـ كان الحكم إلزامياً، أو لا ـ لتحقّق التنافي بينهما عرفاً.

هذا في الأحكام التكليفيّة: وأمّا في الوضعيّات، ففي بعضها يحمل المطلق على المقيّد، كقوله: «لا تصلّ في وبرما لايؤكل» و قوله: «صلّ في و بر السباع ممّا لايؤكل» و في بعضها لايحمل، كقوله: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله: «لاتصلّ في وبر مالا يؤكل لحمه» لعدم المنافاة بينهما؛ وعليك بمراجعة المفصّلات والتّأمّلِ في الموارد واستخراجِ حكمها. والحمد لله أوّلاً وآخراً، وظاهراً و باطناً.

[فصل]

[في الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً]

فصل في بيان الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً، وقبل الخوض فيما هو المهمّ لا بأس بتقديم أُمور:

الأمر الأوّل: ذكر الشيخ الأعظمﷺ:

> لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقيّته قابلةً لجعل الشارع إثباتاً أونفياً

وقال المحقّق صاحب الكفايةﷺ:

> لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام وإن كان خارجاً عن مسائل الفنّ، وكان أشبه بمسائل الكلام؛ لشدّة مناسبته مع المقام.

نقل السيّد الإمام عن بعض أساتذته العظام (قدّس الله أسرارهم)أنّ مبحث القطع ـ بناء على ما ذكرنا في موضوع علم الأُصول من أنّه هو الحجّة في الفقه ـ من مسائل علم الأُصول ضرورةَ كونه حجّةً فيه، كسائر الأمارات المعتبرة وإن كانت حجّيّته ذاتيةً ضروريّةً، وليس من مسائل علم الكلام؛ لأنّ علم الكلام هو ما يبحث عمّا يجب على الله، أو يقبح عليه، وفي مسائل القطع لايُبحَث عن أمثاله.

ثمّ قال:

> إنّ الملاك في كون المسألة أُصوليّة هو كونها موجبةً لإثبات الحكم الشرعي الفرعي بحيث يصير حجّةً عليه، ولايلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه، بل يكفي كونه موجباً لإثبات الحكم، كسائر الأمارات العقلائيّة، والشرعيّة، وإن شئت فاستوضح المقام بالظنّ؛ فإنّه لايقع وسطاً بعنوانه، بل هو واسطة لإثبات الحكم، وحجّةً عليه؛ إذ الأحكام تتعلّق بالعناوين الواقعيّة لاالمقيّدة بالظنّ، فما هو الحرام الخمر دون مظنونها، والقطع والظنّ يشتركان في كون كلّ منهما أمارةً على الحكم، وموجباً لتنجّزه، وصحّة العقوبة عليه مع المخالفة إذا صادف الواقع.

أقول: الأشبه أنّ المسألة كلاميّة، كما أفاده المحقّق صاحب الكفاية‍ﷺ وإن قال بأنّه أشبه بالكلام إلّا أنّ الأشبه هو نفس الكلام لاحظنا حجّيّتها، فإنّ معنى الحجّيّة هو حسن العقوبة وقبحها، وهذا إنّما يناسب علمالكلام، بل مسألة الحجّيّة ولو كانت اعتباريّة من هذا القبيل وأنّها.

بالنظر إلى نفسها كلاميّة، وإن كان بالنظر إلى دليل اعتبارها بالقواعد أشبه، والفرق بين القطع وغيره من الأمارات أنّ حجّيّة الأوّل ذاتيّة والثّانية اعتباريّة. هذا.

الأمر الثّاني: قال الشيخ الأعظمﷺ: «اعلم، أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي، فيحصل له إمّا الشكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ».

وقد يشكل عليه بأنّ المراد من المكلّف لوكان فعليّاً، يلزم تقسيمه إلى نفسه وغيره، ولوكان شأنيّاً، فليس مكلّفاً، بل له شأنيّة التكليف.

وأُجيب عنه بـ: «أنّ المراد منه بالفعلي بالنسبة إلى بعض الأحكام، لاالفعلي بالنسبة إلى ذلك الحكم الّذي يحصل له الأقسام».

أقول هذا: لو قلنا بقيديّة العلم في التكليف، ولو قلنا بأنّه شرط للتنجّز ـ كما هو الصحيح ـ فلا يلزم أيّ إشكال، وهذا ظاهر.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عن إشكال آخر في العبارة، وهو أنّ الالتفات أمر مستدرك، وكيف يقال: إنّ المكلّف إذا التفت مع أنّ غير الملتفت لا يكون مكلّفاً؛ فإنّ المكلّف الملتفت إلى بعض الأحكام، يمكنه الالتفات إلى حكم آخر، مع أنّ الالتفات مأخوذ في تنجّز الأحكام لاقيد في فعليّتها، مضافاً إلى أنّ المأخوذ في التكليف إجمالي، والتقسيم فيما إذا التفت تفصيليّ، وكيف كان، فالأمر سهل.

الأمر الثّالث: ذكر المحقّق الخراساني في «الكفاية لجعل الحكم مراتب من الاقتضائي والإنشائي، والفعلي والمنجّز. وجعل السيّد الإمام له مرتبتين: مرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعليّة.

وأشكل عليه بما أشكله بعض الأعاظم، ونحن نقول بأنّ للحكم مرتبتين: مرتبة جعلٍ ومرتبة مجعولٍ، والأمر في هذا أيضاً سهل، فالّذي قام عليه الإجماع بأنّه بين العالم والجاهل سواء إنّما هو الأحكام الإنشائيّة على موضوعاتها، سواء قامت عليه الأمارة أولا، وقف به المكلّف أولا»، مثلاً وجوب الحجّ على المستطيع أمر جعلي ينطبق على هذا المستطيع وعلى غيره، وهذا مشترك بين العالم والجاهل.

ومن هنا يعلم أنّ مرتبة الحكم مرتبة واحدة، وهو الجعلُ الإنشائي، ومرتبة المجعول، وما سمّوه بالفعليّة مرتبة التطبيق وهذا لا يسمّى حكماً. والأمر سهل.

الأمر الرّابع: ينقسم الحكم إلى الواقعي والظاهريّ. قال بعض الأعاظم: «إنّ الحكم الواقعي ما يكون متعلّقاً بالموضوعات بعناوينها الأوّليّة، والحكم الظاهري ما تعلّق بالعناوين الثّانويّة ـ إلى أن قالﷺ ـ: الأحكام الظاهريّة ما يكون جعلها لحفظ الأحكام الواقعيّه». انتهى كلامه، رفع مقامه.

ونحن جمعنا بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة فيما مرّ من المباحث بأنّه لايلزم كون الأحكام الظاهريّة لحفظ الأحكام الواقعيّة، بل يدور مدار عناوين موضوعاتها ومتعلّقاتها، كالأحكام الواقعيّة بملاكاتها الّتي تختلف باختلاف الموارد، وقد فرغنا

عن إشكال ابن قبة و غيره، فلا نعيد و تفصيل صاحب الكفاية هنا في الأحكام الفعليّة بين التامّ و غيره، و حمل الواقعيّات على التامّ، و حمل الظاهريّة على غيرها غير صحيح، لعدم المراتب في الحكم، و لا سيّما هذا التقسيم في المرتبة الواحدة.

الأمر الخامس: قال الشيخ الأعظم ﵀: «إنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي إمّا أن يحصل له الشكّ فيه، أو القطع، أو الظنّ».

و لمّا ورد عليه إشكال التداخل، عدل عنه المحقّق الخراساني[1] إلى التقليد. نقل السيّد الإمام عن بعض أساتيده أنّه يرد عليه أنّ القطع لمّا كان منجّزاً قاطعاً للعذر، ينحصر منجّزيّته بتعلّقه بالأحكام الواقعيّة، إذ لا معنى لتنجيزه الأحكام الظاهريّة.

و قال ﵀:

> بل يرد عليه أنّ المراد إن كان القطع التفصيلي، فالبحث عن الإجمالي منه في المقام يصير استطرادياً، و لا يرضى به القائل، وإن كان أعمّ، يلزم دخول مسائل الظنّ و الشكّ في المقام حتّى الظنّ على الحكومة.[2]

هذا ملخّص كلامه، فراجعه بتمامه.

أقول: يمكن أن يراد منه الأعمّ، و يبحث مبحث الظنّ على الحكومة أو الشكّ في محلّها، و ليس في ذلك أيّ إيراد، وكلا التقسيمين لا بأس بهما، و الأمر سهل.

الأمر السّادس: قال الشيخ الأعظم ﵀:

> لاإشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع. وليس طريقيّته قابلة للجعل إثباتاً ونفياً.[3]

نقل السيّد الإمام عن بعض أساتيده:

---

[1] . كفاية الأُصول، ص ٢٩٧

[2] . لمحات الأُصول، ص ٤١٥

[3] . فرائد الأُصول، ص ٢.

الظاهر من كلام صاحب الكفاية الوجوب الشرعي؛ فإنّه لا يقال: «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ مقطوع الخمريّة حرام»، بل يقال: «إنّ هذا خمر، وكلّ خمر حرام» بخلاف سائر الأمارات؛ فإنّ الظاهر منه أنّه هو الوجوب الشرعي الثّابت للواقع.[١]

وعليه إطلاق الحجّة على الأمارات بمعنى أنّها منجّزات للواقع، لا باعتبار وجوب العمل بها ظاهرياً في مقابل الواقع، فالأمارات منجّزات للأحكام الواقعيّة، وموضوعات للأحكام الظاهريّة، وإطلاق الحجّة عليها بمعنى أنّها منجّزات للواقع، لا أنّها موضوعات للأحكام الظاهريّة، وبهذا المعنى تعلّق على القطع أيضاً؛ لكونه أيضاً منجّزاً للواقع.

وقال في حاشية ذلك:

• إنّ الكشف من آثار وجود القطع لا من لوازم الماهيّة، وآثار الوجود مطلقاً مجعولة ـ إلى أن قال ـ: نعم، الحجّيّة وقاطعيّة العذر ليستا من الآثار التكوينيّة المتعلّقة للجعل، ولا من لوازم الماهيّة، بل من الأحكام العقليّة الثّابتة بوجوده. •

انتهى ملخّصاً.

أقول: إنّ الحجّيّة ذاتيّة واعتباريّة، والمدّعى أنّ الأولى غير قابلة للجعل، والثّانية غير قابلة في القطع؛ للزوم اللغويّة. فقوله: «الكشف من آثار الوجود لا من لوازم الماهيّة»، إنّما يصحّ في الأُولى لا الثانية مع عدم إمكان قياس أحدهما بالآخر.

الأمر السّابع: ينقسم القطع إلى طريقي وموضوعي، والمراد بالأوّل ما يكون الحكم لمتعلّقه (الواقع) من غير مدخليّة لعنوان كونه مقطوعاً به، وبالثّاني ما يكون لهذا العنوان دخل في الحكم إمّا بأن يكون الحكم له وحده من غير مدخليّة للواقع،

---

[١] . لمحات الأُصول، ص ٤٢٣.

فيكون تمام الموضوع أو يكون له و للواقع معاً، فيكون جزءً للموضوع.

ثمّ إنّ اعتبار القطع في الموضوع قد يكون من جهة أنّه صفة خاصّة، وقد يكون من حيث كونه طريقاً معتبراً إلى الواقع، وينقسم إلى الإجمالي والتفصيلي، أيضاً لاريب في حجّيّته بنفسه، وعدم إمكان الردع عنه، فمن رأى حيواناً قطع بأنّه أسد، وقطع معه بأنّه يفترس الإنسان، فلاشكّ في حصول الخوف له، كلّ ذلك بمجرّد حصول القطع من غير حاجة إلى من يجعل قطعه حجّة عليه، بل الظنّ الّذي هو دونه في الطريقيّة لابدّ أن يترتّب عليه آثاره الذاتيّة، فإذا كان العاقل يتجنّب الضرر المظنون، فبمجرّد حصول الظنّ يمتنع عن ذلك من غير احتياج إلى جعل جاعل.

ثمّ إنّه لا يعقل أخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم، للزوم الدور، و لا في مثله أو ضدّه، للزوم اجتماع المثلين.

إذا عرفت ذلك فاعلم، أنّ أقصى ما تدلّ عليه أدلّة اعتبار الطرق والأمارات تنزيلها منزلة القطع باعتبار الكشف عن الواقع، فتقوم مقام الطريقي المحصّل، ولا تقوم مقام الموضوعي المحض.

وأمّا الطريقي الموضوعي: فقد أفاد الشيخ الأعظمؒ[1] من القيام فتحناه مقامه، ومنعه صاحب الكفاية[2]، وأنّه يلزم منه اجتماع اللحاظين: الآلي و الاستقلالي، ويمكن حلّه بالالتزام بثبوت جميع لوازم الطرق، فتدبّر جيّداً.

الأمر الثّامن: إذا قطع بحرمة شيء غير محرّم فارتكبه ـ ويسمّى بالتجرّي ـ فهل يحكم عليه بقبح الفعل واستحقاقه العقاب أم لا، فلاشكّ أنّه يكشف عن سوءِ سريرته، كما أنّه لا شكّ في عدم تغيّر الواقع عمّا هو عليه من عدم المفسدة. قيل: أمّا

---

[1] فرائد الأُصول، ص ٤.

[2] كفاية الأُصول، ص ٢٦٤

استحقاق العقاب: فلا مانع عنه؛ لأنّ الإقدام بالمعصية وهو التجرّي، الجامع من المعصية الواقعيّة، والتجرّي الاصطلاحي هو موضوع استحقاق العقاب، ولولاه لما حكم العقلاء به.

والمحقّق صاحب الكفاية ذهب إلى ذلك، وقال:

> إنّ الخروج عن زيّ الرّقيّة وطوق العبوديّة موضوع لذلك»، ولكنّ الشيخ الأعظم لم يرتض به، وقال: «إنّ المعصية الواقعيّة موضوع استحقاق العقاب، والتجرّي ليس بموضوع له، وعدم العقاب لأمر لايرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم، وإناطة استحقاق العقاب لأمر لايرجع إلى الاختيار، ليس أزيد من ذلك.

هذا والحقّ معه، وعليه بعض أساتيدنا العظام، فما يقال من أنّه يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعلام وهو الشيخ عبدالكريم الحائري من:

> أنّ الّذي أوقع المدّعي لقبح الفعل في الشبهة هو كون الفعل المذكور في بعض الأحيان متّحداً مع بعض العناوين القبيحة، كهتك احترام المولى، والاستخفاف بأمره، وأنت خبير بأنه ليس دائماً، ولا إشكال في أنّ نفس الفعل المتجرّي به ليس بقبيح.

ضعيف، ووجهه ظاهر.

ويظهر من العلّامة صاحب الفصول التفصيل في التجرّي بين القطع بحرمة شيء غير واجب واقعاً، وبين القطع بحرمة واجب غير مشروط بقصد القربة، فرجّح العقاب في الأوّل، ونفي البعد عن عدمه في الثّاني مطلقاً، أو في بعض الموارد نظراً إلى معارضة الجهتين.

وأورد عليه الشيخ الأعظم بما حاصله: «بأنّ قبح التجرّي على القول به ذاتي يمتنع عروض الصفة المحسّنة له». فراجع. وقال أيضاً: «إنّ التجرّي إذا صادف الواقع

تداخل عقابها»[١]. و أُورد عليه بأنّه لا وجه للتداخل مع كون التجرّي عنواناً مستقلّاً في الاستحقاق. فلاحظ.

الأمر التّاسع: في القطع الإجمالي، و الكلام عليه يقع في مواضع:

أوّلها: في تنجّز التكليف به.

ثانيها: في كفايته في مقام الامتثال.

ثالثها: في لزوم الالتزام به.

أمّا الأوّل: فلعدم فرق العقل بين أقسام العلم في الآثار.

و أمّا الثّاني: فينبغي القطع بها، مع استلزام التكرار فضلاً عمّا لم يستلزم ذلك؛ لأنّ الأمر لا يقتضي إلّا إتيان متعلّقه، و المفروض أنّه أتى به.

و أمّا الثّالث: فلا دليل عليه، و عليك بالكتب المفصّلة و الحمدلله ربّ العالمين.

في حجّيّة الظنون: لا شكّ أنّ الظنّ ليس كالقطع في كونه حجّةً ذاتيّةً، فإذن لا شكّ في أنّ الأصل عدم حجّيّته، و قال الشيخ الأعظم في مقام تأسيس الأصل: «التعبّد بالظنّ الّذي لم يدلّ دليل على التعبّد به، حرام بالأدلّة الأربعة». ثمّ ذكر الأدلّة و أطال الكلام فيه، مع أنّه من الواضحات الّتي لا يحتاج إلى الدليل عليه، و لا إلى إطالة الكلام فيه، و المهمّ بيان إمكان التعبّد به أوّلاً، و ليعلم أنّ الإمكان يطلق على معان:

أوّلها: الإمكان الذاتي، و هو ما لا ينافي بذاته الوجود و العدم.

و ثانيها: الإمكان الوقوعي، و هو ما لا يلزم من فرض وجوده محذور عقلي.

و ثالثها: الاحتمالي، و هو المقابل للقطع بعدم الوجود، و المشهور إمكان التعبّد بالظنّ، و عن ابن قبة استحالته.

و استدلّ المشهور بأنّا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبّد به محال، و قال الشيخ الأعظمﷺ: «و في هذا التقرير نظر، و الأولى أن يقرّر هكذا: إنّا لا نجد في عقولنا بعد

---

[١] . فرائد الأصول، ص ٧ و ٨.

التأمّل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان».
والحقّ معه بالمعنى الّذي يريده من الإمكان وهو الاحتمالي منه، وقد نقل عن الشيخ الرئيس ما ينقل منه، فلاحظ.

وقد استدلّ المانع بوجوه:

الأوّل: أنّه لو جاز التعبّد بالخبر الواحد في الإخبار عن النبيّ، لجاز التعبّد به في الإخبار عن الله، والتالي باطل إجماعاً، فالمقّدم مثله.

الثّاني: أنّ العمل بخبر الواحد موجب لتحريم الحلال وتحليل الحرام. ومنع الملازمة في كلا الوجهين ظاهر. والمهمّ جدّاً تصوّر جعل الطرق والأمارات والجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، قال أكثر القدماءِ: إنّ انسداد باب العلم كما يكون عقليّاً كذلك قد يكون شرعيّاً بمعنى أنّه قد يرى الشارع أنّ في إلزام المكلّفين أو التزامهم إضراراً بهم، ومفسدة لهم من الحرج الموجب لاختلال أُمور معاشهم ومعادهم، فيجب بموجب الحكم دفع ذلك والاكتفاء بغيره.

وقال بعضهم في مقام الجمع بأنّ الترتّب يقتضي ذلك، ونحن ـ بعد ما مرّ الكلام في ذلك إمكاناً ووقوعاً في الشرعيّات وغيرها في نسخة منها، وبعد ما مرّ من الجمع في مسألة الإجزاءِ ـ لانحتاج إلى الترتّب، ولا نعيد. فراجع. فالأصل عدم الحجّيّة إلّا ما خرج، وما خرج عن هذا الأصل أو قيل بخروجه أُمور:

أوّلها: ظواهر الألفاظ. لابدّ في معرفة مراد المتكلّم كونه بصدد الإفهام، فمع الشكّ الأصل أنّه بصدده إلّا أن يقطع خلافه، ولافرق في ذلك بين من قصد إفهامه، وبين غيره بشهادة اتّفاق العقلاء على الأخذ بالأقارير مطلقاً، وبظواهر ألفاظ الوصايا والأوقاف ونحوها، فخلاف المحقّق القمّي في ذلك ضعيف جدّاً، كما أوضحه شيخنا الأعظمﷺ، بل أعطاه من الكلام فوق ما نحقّقه، فراجع.

نعم، لو علم بناء الكلام على اصطلاح خاصّ، لا يكون الظهور حجّة، وعلى هذا

الأساس بنى القول بمنع حجّيّة ظواهر القرآن الكريم جمع: منهم المحدّثون و ما ذاك إلّا لعدّة من الرّوايات أكثر أسانيدها ضعيف أو مرسل، و متونها مجملة أو مؤوّلة، و أوّل ما يتوقّف معرفتها عليه و أهمّه معرفة موادّ اللغات من الأسماء و الأفعال و الحروف و الهيئات. و قد ذكروا لذلك طرقاً:

منها: قول اللغوي؛ فإنّهم أهل الخبرة به، فقولهم حجّة، ألا ترى صحّة المراجعة إلى أصحاب الصناعات و غيرهم، فليكن اللّغوي أيضاً منهم، و الظاهر اتّفاقهم على اشتراط التعدّد و العدالة في أهل الخبرة، و لا أقلّ من اعتبار حصول الوثوق و إلّا فنقل الرجوع ممّا لم يدلّ عليه دليل. فتدبّر جيّداً.

ثانيها: الإجماع المنقول، و تحقيق المقام يستدعي رسم وجوه:

الأوّل: الظاهر أنّ عدّ الإجماع في عداد الأدلّة إنّما ينشأ من العامّة، و الظاهر أنّ مستندهم ما نقلوا عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «لا تجتمع أُمّتي على الضلالة». و بالجملة، الإجماع عندهم دليل برأسه في مقابل الكتاب و السنّة و العقل، و أمّا عندنا عبارة عن جماعة يستكشف منه قول المعصوم أو رضاه عليه السلام، فتحصّل من ذلك أنّ الإجماع اصطلاحاً و مناطاً عند العامّة غيره عندنا.

الثّاني: أدلّة اعتبار خبر لا تشمل الإجماع المنقول؛ لأنّها لا تدلّ على اعتبار خبر غير المحسوس، و من ذلك يعرف أنّ نقل قول شخص الإمام عليه السلام في زمان الغيبة الكبرى ـ إمّا بنحو الدخول في المجمعين مع عدم معرفة شخصه، أو معها ـ لا يعبأ به، و لا دليل على حجّيّته.

الثّالث: ظهر ممّا مرّ أنّ الإجماع المنقول لو كان حجّةً فإنّما هي بالنظر إلى الكاشف لا المنكشف؛ فإنّه أمر غير محسوس، و لا تنهض أدلّة الحجّيّة عليه.

الرّابع: بما ذكرنا تعرف موهونيّة نقل الإجماع على طريقة الدخول، و أمّا على طريقة اللطف: فهو أيضاً كذلك. و أمّا الحدس: فهو قريب جدّاً، فلا يصغى إلى ما قيل

من عدم إمكان الملازمة إذا اتّفق الآراء بلا تواطؤ منهم؛ فإنّه من الغرائب ضرورة أولويّة الملازمة في صورة تواطئهم على شيء. فتدبّر.

ثالثها: الشهرة الفتوائيّة. أقول تبعاً للسيّد الإمامﷺ: قد تكون الشهرة الفتوائيّة بين المتأخّرين، وأُخرى بين القدماءِ. أمّا الأوّل: فلا دليل على حجّيّتها، بل الأصل عدمها. وأمّا الثّاني: ففيه ملاك الإجماع حقيقة، ونقول به لوكان في مسألة صغرى ذلك، ولكنّ الشأن في ذلك، وأنّه لا يثبت في مورد الشهرة القدمائيّة إلّا من جهة نقلها، فمع حصول الاطمئنان بها، وإلّا فلا نقول به. والله العالم.

رابعها: خبر الواحد، وهو من أهمّ المسائل الأُصوليّة، وعليه المرحوم المحقّق صاحب\الكفاية، وقد مرّ منّا أنّ مباحث الحجّيّة بالنظر إلى نفس الحجّيّة كلاميّة، وبالنظر إلى دليل حجّيّتها أشبه بالقواعد الفقهيّة. فراجع.

ولا يخفى أنّ تشخيص مسائل كلّ علم بفائدتها لا بموضوعاتها، فيسقط بعض المباحث هنا، كما لا يخفى.

وقد استدلّ على عدم حجّيّة الخبر الواحد بالآيات المشتملة على النهي عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿**وَلاتَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾. أو ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً**﴾. وبآية التقوى.

وكلّ هذه الاستدلات مخدوشة؛ لأنّ القول بالحجّيّة ليس بغير علم، أو مخالفاً للتقوى، مع أنّها واردة في الأُصول الاعتقاديّة، ونقول به، وقد استدلّ على عدم حجّيّة الخبر الواحد بالسنّة أيضاً:

منها: ما تدلّ على عدم جواز الأخذ بالخبر إلّا أن يكون له شاهد أو شاهدان في كتاب الله.

و**منها:** ما يدلّ على طرح غير الموافق لكتاب الله.

و**منها:** ما يدلّ على طرح الخبر المخالف، و كلّها واردة في مورد التعارض

ومخصوص به، ولا إطلاق لها، بل لابدّ من حملها على صورة التباين، أو الأعمّ منها ـ والله العالم ـ والمهمّ بيان أدلّة الحجّيّة، فنقول: قد استُدِلّ على حجّيّة الخبر الواحد بعدّة أُمور:

منها: آية النبأ. بتقريب أنّ مفهومها تدلّ على عدم وجوب التبيّن في خبر العادل.

وفيه: أنّ الجملة لا مفهوم لها؛ لأنّها سيقت لبيان الموضوع، كقوله: «إن ركب الأمير فخذ ركابه» كما تنبّه به الشيخ الأعظمﷺ، وقال: «إنّ في الآية نيّفاً وعشرين إشكالاً».

ومنها: ما لا يمكن الذبّ عنه، ولكن حيث إنّا قد ذكرنا في مبحث المفاهيم أنّ المفهوم جزء للمنطوق يستفاد من الخصوصيّة المستفادة منه، وأنّ كل جملة في مقام إلقاءِ الضابط لها هذا المفهوم، ولو كان مفهوم اللقب فلا موضوع لهذه الإشكالات، سواء كانت الجملة شرطيّة أو وصفيّة؛ فإنّها في مقام بيان وجوب التبيّن عند مجيء خبر الفاسق، ويستفاد منها أنّ الفسق له خصوصيّة لوجوب التبيّن، وهذا ظاهر فلا إشكال في دلالة الآية الكريمة، وما ذكر من الإشكالات مبنيّ على ما ذكروه في بحث المفاهيم.

ومنها: آية النفر.

ولا يخفى ما في الاستدلال بها.

ومنها: الأخبار.

ولا يزيد عن الاستدلال بالسيرة العقلائيّة.

ومنها: السيرة العقلائيّة. وهو الاستدلال المهمّ في المقام، ولا يمكن القول بأنّها مردوعة بإطلاقات عدم اعتبار الظنّ؛ فإنّه دوريّ. فهذا أقوى دليل على اعتبار خبر الثقة. فلاحظ ما فصّل في ذلك، وأشرنا إليه بنحو الإيجاز والاختصار.

[تنبيهات]

التنبيه الأوّل: إنّي لمّا رأيت أنّ بعض المباحث غير لازمة كدليل الانسداد، حذفتها وأضفت إلى الكتاب بعض المباحث اللّازمة بنظري القاصر، فأقول: قال المحقّق الهمداني‌ؒ في مصباح الفقيه:[١] وفي المدارك بعد أن نسب سقوط نافلة الظهرين إلى مذهب الأصحاب، واستدلّ له بجملة من الأخبار المتقدّمة قال: «وأمّا الوتيرة، فذهب الأكثر إلى سقوطها أيضاً، ونقل فيه ابن إدريس الإجماع».

وقال الشيخ في النهاية: «يجوز فعلها». وربّما كان مستنده ما رواه ابن بابويه عن الفضل بن شاذان، عن الرضاؑ قال: «إنّما صارت العشاء مقصورة ليس يترك ركعتاها؛ لأنّها زيادة في الخمسين تطوّعاً يتمّ بها بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع».

وقوّاه في الذكرى، قال:

> لأنّه خاصّ معلّل، وما تقدّم خال منهما إلّا أن ينعقد الإجماع على خلافه وهو جيّد لو صحّ السند، لكن في الطريق عبدالواحد بن عبدوس، وعليّ بن محمّد القتيبي، ولم يثبت توثيقهما، فالتمسّك بعموم الأخبار الدالّة على السقوط أولى.

انتهى.

واعترضه بعض بأنّهما من مشايخ الإجازة، وعدم توثيق المشايخ غير قادح في السند، لأنّ اعتماد المشايخ المتقدّمين على النقل عنهم، وأخذ الأخبار منهم، والتتلمذ عليهم يزيد على قولهم في كتب الرجال: فلان ثقة.

وكيف كان، فالرّواية بحسب الظاهر من الرّوايات المعتبرة الّتي لايجوز ردّها من

---

[١] . كتاب الصلاة، ص ١٢.

غير معارض مكافئ؛ إذ ليس المدار عندنا في جواز العمل بالرّواية على اتّصافها بالصّحّة المصطلحة، وإلّا فلا يكاد يوجد خبر يمكننا إثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق، لولا البناء على المسامحة في طريقها، والعمل بظنون غير ثابت الحجّيّة، بل المدار وثاقة الراوي أو الوثوق بصدور الرّواية وإن كان بواسطة القرائن الخارجيّة الّتي عمدتها كونها مدوّنة في الكتب الأربعة، أو مأخوذة من الأُصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها، وعدم إعراضهم عنها، ولا شبهة في أنّ قول بعض المزكّين بأنّ فلاناً ثقة، أو غير ذلك من الألفاظ الّتي اكتفوا بها في تعديل الرواة، لا يؤثّر في الوثوق، أزيد ممّا يحصل من إخبارهم بكونه من مشايخ الإجازة، ولأجل ما تقدّمت الإشارة إليه جرت سيرتي على ترك الفحص عن حال الرجال والاكتفاء في توصيف الرّواية بالصّحّة، كونها موصوفةً بها في ألسنة مشايخنا المتقدّمين الّذين تفحّصوا عن حالهم.

والحاصل أنّ الرّواية ـ بحسب الظاهر ـ لا تقصر من حيث الاعتبار عن بعض الرّوايات المتّصفة بالصّحّة، لكن إعراض أكثر الأصحاب عنها ـ مع وضوح دلالتها وحكومتها على سائر الأخبار ـ أوهنها إلّا أنّ عمل الشيخ بها وتقوية الشهيد إيّاها، واعتماد جملة من المتأخّرين عليها، يعصمها عن السقوط عن درجة الاعتبار. انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

أقول ـ مستعيناً بالله ـ: لقد أجاد فيما أفادﷺ وهو باب علم غير مفتوح، إلّا للخواصّ الأوحديّ من الفقهاء، منهم: صاحب الجواهرﷺ؛ فإنّه يظهر سيرته من ملاحظة بيانه الرّوايات، ونقلها وتوصيفها بالصّحّة، وغيرها من دون الغور في أحوال الرجال.

و الوجه في تماميّة هذه السيرة ما أشار إليه المحقّق الهمداني من أنّ مبنى حجّيّة الرّواية إمّا الوثوق بالراوي أو الوثوق بالرّواية. و بملاحظة معاملة الأصحاب مع

الرّواية يحصل الوثوق بها غالباً. و مع عدم الوثوق بها أحياناً، فتوصيف فقهائنا الرّواية بالصّحّة و غيرها، لا يقصر عن توصيف الرجالي للراوي بأنّه ثقة، و هذا كاف لإثبات وثاقة رواة الرّواية.

نعم، لا ندّعي بأنّه لا اشتباه في هذه التوصيفات، لكنّه على خلاف الأصل العقلائي، كما في سائر الموارد، فلا نحتاج إلى الخوض في أحوال الرجال في كلّ مسألة، بل لا نحتاج إلى ملاحظة التوثيقات في موارد وردت روايات عرفها الفقهاء بالصّحّة، و عبّروا عنها بالصحيحة أو الموثّقة؛ لعدم قصور مثل هذه التعبيرات عن شهادات الرجاليين لو لم نقل بزيادتها عنها؛ فإنّ معاملة الأصحاب مع الرّواية معاملةَ الصحيح تورث الاطمئنان بالرّواية و بصحّتها، بخلاف توثيق الرجالي؛ فإنّ التوثيق اجتهاد منه، و الرجوع إليه من الرجوع إلى المجتهد الذي لا يجوز في مقام الاجتهاد و الاستنباط و الحمدلله على ما أنعم، و الشكر له على ما ألهم. و هذه غنيمة اغتنمتها ممّا أفاده المحقّق الهمداني‌ؒ و هي فائدة شريفة لعلّه ليس مثلها فائدة، غفر الله له و لنا.

التنبيه الثّاني: عدّه الشيخ في رجاله تارة من أصحاب الجوادؑ قائلاً: «سهل بن زياد يكنّى أباسعيد من أهل الرّي» و أُخرى من أصحاب الهاديؑ، ثمّ قائلاً: «سهل بن زياد الآدمي يكنّى أباسعيد ثقة رازي» وثالثة من أصحاب العسكريؑ قائلاً: «سهل بن زياد يكنّى أباسعيد الآدمي الرازي».

و قال في الفهرست: «سهل بن زياد الآدمي الرازي يكنّى أباسعيد ضعيف، له كتاب أخبرنا ابن أبي الجية إلخ».

و في موضع من الاستبصار: «أنّ أباسعيد الآدمي ضعيف جدّاً عند ثقاة الأخبار، و قد استثناه أبوجعفر بن بابويه من كتاب نوادر الحكمة».

و قال النجاشيؒ: «سهل بن زياد أبوعليّ الآدمي الرازي كان ضعيفاً في الحديث،

غير معتمد فيه، وكان أحمد بن محمّد بن عيسى يشهد عليه بالغلوّ والكذب، وأخرجه من قمّ إلى الرّي وكان يسكنها الخ».

و قال ابن الغضائري:

سهل بن زياد أبوسعيد الآدمي الرازي كان ضعيفاً جدّاً، فاسد الرّواية والدّين، وكان أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري أخرجه من قمّ، وأظهر البراءة منه، ونهى الناس عن السماع منه، والرّواية عنه، ويروي المراسيل، ويعتمد المجاهيل.

و في التحرير الطاوسي:

سهل بن زياد الآدمي أبوسعيد قال: نصر بن الصبّاح: سهل بن زياد الرازي أبوسعيد الآدمي يروي عن أبي‌جعفر وأبي‌الحسن وأبي‌محمّد عليهم السلام ـ وقال فيه ـ عن الفضل بن شاذان يقول في أبي‌الخير، وهو صالح من سلمة أبي‌قماد الرّازي أبوالخير كما كنّى.

وقال: «كان أبومحمّد الفضل يرتضيه ويمدحه، ولا يرتضي أباسعيد الآدمي، ويقول: هو أحمق» وعدّه في القسم الثّاني من الخلاصة فقال: «سهل إلخ».

وعدّه ابن داود أيضاً في القسم الثّاني

قد اختلفوا في الرجل على قولين:

أحدهما: أنّه ضعيف وهو خيرة النجاشي وابن الغضائري والشيخ في الفهرست والعلّامة في الخلاصة وجملة من كتبه الفقهيّة، كالمنتهى والمختلف وغيرهما. وابن داود في رجاله والمحقّق في الشرائع ومواضع من نكت النهاية والمعتبر، والآبي في محكيّ كشف الرموز، والسيوري في التنقيح والشهيد الثّاني والشيخ البهائي وصاحب المدارك والمولى الصّالح المازندراني والمحقّق الأردبيلي والسبزواري وغيرهم، بل هو المشهور بين الفقهاءِ وأصحاب الحديث وعلماءِ الرجال.

ثانيهما: أنّه ثقة و هو من الشيخ ﷺ في باب أصحاب الهاديعليه السلام. تمّ من رجاله المتأخّر عن الفهرست تصنيفاً، وكأنّه في بدو أمره كان يذهب مذهب المشهور ثمّ بانت له وثاقته، و تبعه في ذلك جمع، ففي موضع من التحرير ما لفظه: «و قد عرفت حال سهل بن زياد، و أنّ الأقوى توثيقه» و في موضع آخر منه: «و الحديث صحيح و إن ضعّف بعضهم سهل بن زياد».

أمّا تضعيف ابن الغضائري فلا يعتمد عليه؛ لتضعيفه كثيراً من المعتمدين على وجه لم يبق وثوق بتضعيفاته. و تضعيف الفهرست يردّ بحكومة توثيقه في رجاله المتأخّر عن الفهرست تصنيفاً وتضعيف النجاشي يردّ بأنّه لم يضعّف الرجل بنفسه بل ضعّف حديثه.

و أمّا قول الفضل بن شاذان: «إنّه أحمق» فلا دلالة فيه على القدح في دينه و تقواه، و أمّا رمي أحمد بن محمّد بن عيسى إيّاه بالغلوّ فلا يخفى ما فيه.

و في الفوائد من أنّ القدماء كانوا يرمون الرجل بالغلوّ بقوله أو روايته لبعض ما هو الآن من ضروريّات الإماميّة بالنسبة إلى أئمّتهم.

ويشهد بما ذكرناه هنا رواية الرجل أخباراً كثيرة غاية الكثرة في مذمّة الغلاة و الغلوّ، و حقيقة كون الأئمّةعليهم السلام عباداللہ تعالى مكرمين.

و إخراج أحمد بن محمّد بن عيسى إيّاه من قمّ لا يعتنى به بعد إخراجه لجمع بأسباب لا تجوز الهتك فضلاً عن النفي الّذي هو من أعظم مراتب الهتك.

و لقد أجاد المولى الوحيد ﷺ حيث قال: «إنّ أحمد بن محمّد بن عيسى أخرج جماعة من قمّ؛ لروايتهم عن الضعفاءِ، و إيرادهم المراسيل في كتبهم، وكان اجتهاداً منه، و الظاهر خطأه، و لكن كان رئيس قمّ، و الناس مع المشهورين إلّا من عصمه اللہ تعالى».

القرائن و الأمارات الّتي اعتمدوا عليها، و جعلوها مرجّحة لتوثيق الشيخ ﷺ، و قد

أشار إليها المولى الوحيد ﷺ و غيره.

فمنها: كونه شيخ الرجال.

ومنها: كونه كثير الرّواية جدّاً، و رواياته سديدة مفتىً بها.

ومنها: أنّ الكليني ﷺ مع نهاية احتياطه في أخذ الرّواية و احترازه عن المتّهمين ـ كما هو ظاهر و مشهور و مصرّح به في ترجمته ـ قد أكثر الرّواية عنه، و لاسيّما في الكافي الّذي قال في صدوره ما قال.

ومنها: أنّ الشيخ ﷺ كثيراً يتأمّل في أحاديث جماعة بسببهم لكنّه لم يتّفق ذلك بالنسبة إليه بسببه.

ومنها: أنّ الشيخ المفيد ﷺ في رسالته في الردّ على الصدوق ذكر حديثاً دالّاً على مطلوب الصدوق و سنده محمّد بن يحيى، عن سهل بن زياد الآدمي، عن بعض أصحابه، عن الصادق عليه السلام، و طعن عليه بوجوه كثيرة و بذل جهده... و لم يقدح في سنده إلّا من جهة الإرسال.

ومنها: أنّ الكتاب المنسوب إليه و المسألة الّتي سأل بها الهادي عليه السلام و العسكري عليه السلام قد ذكرها المشايخ، سيّما الصدوقان، و ليس فيها شيء يدلّ على الضعف في النقل أو الغلوّ في الاعتقاد.

ومنها: ما سمعته من النجاشي من كونه ممّن كاتب أبامحمّد العسكري عليه السلام، سيّما على يد محمّد بن عبدالحميد الّذي وثّقه النجاشي و العلّامة.

ومنها: كونه صاحب كتاب التوصية و غيره.

ومنها: روايته عن ثلاثة من أئمّتنا: الجواد، والهادي، و العسكري عليهم السلام؛ فإنّ كشفه عن حسن حال الرجل غير خفيّ.

ومنها: إطباق جماعة كثيرة من فحول أصحابنا على الرّواية عنه الكاشفة عن كونه معتمداً عندهم، سيّما مثل الشيخين، و الصدوق، و ابن قولويه، و غيرهم، و ظاهر

الكلينيﷺ كونه من مشايخه؛ لوقوع روايته عنه في الكافي بغير واسطة في موارد عديدة.

و قد نقل في جامع الرواة رواية الفضل بن محمّد الهاشمي الصالحي، و عليّ بن محمّد، و محمّد بن أحمد بن عيسى، و أحمد بن أبي عبدالله، و محمّد بن أبي عبدالله، و محمّد بن الحسن، و محمّد بن قولويه، و محمّد بن علي، و محمّد بن الحسين، و أبي الحسين الأسدي، و محمّد بن نصير، و عليّ بن إبراهيم، و غيرهم عنه؛ فإنّ رواية هؤلاء الأجلّاء عنه و إكثارهم تدلّنا على ذلك.

التنبيه الثّالث: فاعلم، أنّ ما ورد في تضعيف محمّد بن سنان، مرجعه إلى وجوه ثلاثة:

أحدها: الرّمي بالغلوّ، و هو المراد بالطيران في قول صفوان: «لقد همّ أن يطير فقصصناه حتّى ثبت معنا».

و في كلمات المفيدﷺ و غيره إشارة إليه تلويحاً أو تصريحاً، و لكنّ التتبّع في الأخبار الّتي رواها ابن سنان في المعارف و مناقب و فضائل أهل البيتﷺ، والتأمّل فيها، يشهد بعدم غلوّ فيها، كإسناد أُلوهيّة و نحوها إلى واحد من المعصومينﷺ وبأنّه فضائليٌّ، و له مرتبة جليلة في المعارف، و معرفة مقامات الأئمّةﷺ فهو في الحقيقة مدح له لا قدح.

مضافاً إلى أنّ الخلل في المذهب لايضرّ بالوثاقة و الصداقة في القول إن ثبتت، سيّما بناءً على ما هو الحقّ عندنا من عدم تعبّد في باب الطرق، وكون المدار على الوثوق بالصدور، و من هنا يُعلم ما في قول النّجاشي بعد نقل عبارة صفوان. و هذا يدلّ على اضطراب كان و زال؛ لأنّ الغلوّ ليس من الاضطراب في الحديث في شيء.

ثانيها: ما نقله ابن قتيبة عن أبي محمّد الفضل بن شاذان أنّه قال: «لا أُحِلّ لكم أن ترووا أحاديث محمّد بن سنان»

و هذا بحسب الثبوت ذو وجهين؛ إذ كما يمكن أن يكون لأجل كذبه في القول، كذلك يمكن أن يكون لأجل غلوّه المرميّ به، و حيث لاسبيل لنا إثباتاً إلى إحراز أنّ مستند قوله: «لا أُحِلّ لكم إلخ» أيّ الأمرين: من اعتقاده بكذبه [في النّقل] أو غلوّه، فهذا القول لا يصلح للأماريّة على كذبه بعد وضوح أعمّيّة الغلوّ و الخلل في المذهب عن الكذب في القول، بل قد نقل عنه الإذن في الرّواية عنه بعد موته، و هذا يدلّ على الاعتماد على الرّجل، و أنّ عدم الاستحلال للرّواية عنه [يمكن أن يكون] منشأه أمراً آخر من التقيّة و ما شاكلها.

ثالثها: ما قاله أبوالعبّاس بن عقدة: «و هو رجل ضعيف جدّاً لا يعوّل عليه، و لا يلتفت إلى ما تفرّدبه» و هذا أيضاً أعمّ من كذبه؛ لأنّ الضعف بحسب العرف و اللّغة العامّ، و بحسب اصطلاح أهل الرّجال أعمّ من الضعف في القول ـ أي الكذب ـ و في العقيدة ـ أي الخلل في المذهب ـ كما يشهد به تتبّع موارد إطلاقه، و حيث لم يضرّ الضعف في هذا الكلام بخصوص أحدهما، فلا ظهور له في الكذب، فمن الممكن ثبوتاً كون عدم اعتماد أبيالعبّاس عليه لأجل اعتقاده بغلوّه، كما يؤيّده تقييد عدم الالتفات إلى رواياته بقوله: ما تفرّد به».

بل يشهد بذلك تصريح المفيدؒ في بعض كلماته باستناد عدم الاعتماد على رواياته إلى ما قيل في حقّه من التهمة و الرّمي بالغلوّ.

و من هنا يصحّ دعوى رجوع الوجوه الثلاثة لتضعيفه إلى وجه واحد، و هو الرّمي بالغلوّ، و رجوع كلّما قيل أو يمكن أن يقال في قدحه إلى ذلك الّذي عرفت أنّه لو لم يكن مادحاً فليس بقادح، فما قيل في قدحه يرجع في الحقيقة إلى مبنى أُصولي مخصوص بالقدماءِ و هو اعتبار صحّة المذهب في حجّيّة قول الرّاوي، و قد حقّقنا في الأُصول فساده، و أنّ المدار في حجّيّة الأخبار مطلقاً ليس إلّا على الوثاقة بالصّدور من ناحية صدق الرّاوي، و حيث لا تعبّد في ذلك الباب أصلاً، فيثبت بكلّ

أمارة عرفيّة، كالظّنّ النوعي و غيره، و إذ لم يثبت في حقّه ما يكون أمارة على كذبه قد صرّح بوثاقته من أساطين القدماءِ نفران:

أحدهما: المفيد‌رحمه‌الله، حيث قال بأنّه من خاصّة الكاظم‌عليه‌السلام وثقاته، وأهل العلم والورع و الفقه. من شيعته.

و ثانيهما: حسن بن شعبة، حيث وثّقه، و من المعلوم أنّ الشهادة بالوثاقة و الورع شهادة حسّيّة و إخبار عن أمر محسوس، فهو نقل غير مبنيّ على حدس، و لا مبنى أُصولي، بخلاف عدم الاعتماد على الرّواية عملاً خارجياً حيث إنّه مبنيّ على الحدس و المبنى الأُصولي كما أشرنا إليه آنفاً فهو عقل غير حجّة في حقّ الغير.

و أمّا النقل: فهو حجّة في حقّ الغير إذا كان الناقل ثقة، كالمفيد و ابن شعبة‌رحمهما‌الله، ولذا نقول: لا تعارض بين كلامي المفيد‌رحمه‌الله في حقّ ابن سنان:

أحدهما: التصريح بعدم الاعتماد عليه لأجل التهمة و الرّمي بالغلوّ.

ثانيهما: التصريح بوثاقته، لأنّ الأوّل حدسي ليس بحجّة لنا، و الثّاني حسّيّ حجّة لنا.

و إن شئت قلت: إنّ الأوّل هو العمل و الثّاني هو القول، فيقدّم على الأوّل بمعنى أنّه نأخذ بقوله وتوثيقه، و نطرح مبناه الأُصولي و نطبّق قوله كقول ابن شعبة على مبنانا الأُصولي الّذي هو كفاية الوثاقة في حجّيّة قولي الرّاوي، و نستنتج صحّة روايات محمّد بن سنان، بل يمكن استظهار وثاقته من كلام النّجاشي‌رحمه‌الله أيضاً حيث إنّه ـ كما عرفت ـ لم يصرّح بتضعيفه، و إنّما نقله عن غيره، ثمّ صرّح بأنّه يدلّ على اضطراب كان و زال؛ إذ الظاهر منه وثاقته لدى النجاشي‌رحمه‌الله و عدم ثبوت ضعفه لديه.

وكيف كان ففي شهادة المفيد و ابن شعبة‌رحمهما‌الله لوثاقته غنى وكفاية لدفع احتمال الكذب الموجود في حقّه بسبب ما تقدّم، وإذا انضمّ ذلك إلى رواية أصحاب الإجماع الّذين ستعرف حالهم في الفائدة التالية و أجلّاءِ الرّواة و الثقات عنه يحصل

الوثوق بالصّدور الّذي عليه المدار قطعاً، ولا يبقى مجال شبهة ودغدغة في وثاقته، كما نبّه عليه جماعة من محقّقي أرباب الرّجال من المتأخّرين. والحمدلله ربّ العالمين.

التنبيه الرّابع: قال الكشّي ﷺ في رجاله:

> أجمعت العصابة على تصديق هؤلاءِ الأوّلين من الأصحاب: أبي‌جعفر وأبي‌عبدالله ﷺ، وانقادوا لهم بالفقه. فقالوا: أفقه الأوّلين ستّة: زرارة، ومعروف بن خرّبوذ، وبريد، وأبوبصير الأسدي، والفضيل بن يسار، ومحمّد بن مسلم الطّائفي. قالوا: وأفقه الستّة، زرارة. وقال بعضهم مكان أبي بصيرالأسدي، أبوبصير المرادي وهو ليث البختري.

و قال أيضاً:

> لتسمية الفقهاءِ من أصحاب أبي‌عبدالله ﷺ أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ من هؤلاءِ وتصديقهم لما يقولون، وأقرّوا لهم بالفقه من دون أُولئك الستّة الّذين عَددناهم، وسمّيناهم ستّة نفر: جميل بن درّاج، وعبدالله بن مسكان، وعبدالله بن بكير، وعيسى بن حمّاد، وعثمان بن حمّاد، وأبان بن عثمان. قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقيه يعني ثعلبة بن ميمون أنّ أفقه هؤلاءِ جميل بن درّاج، وهم أحدث أصحاب أبي‌عبدالله ﷺ.

ثم قال بعد ذلك:

> لتسمية الفقهاءِ من أصحاب أبي‌إبراهيم وأبي‌الحسن الرّضا ﷺ أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاءِ وتصديقهم وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم ستّة نفرٍ آخر، دون الستّة نفر الّذين ذكرناهم في أصحاب أبي‌عبدالله ﷺ منهم: يونس بن عبدالرّحمان، وصفوان بن يحيى بيّاع السابري، ومحمّد بن أبي‌عمير، وعبدالله بن المغيرة، والحسن بن محبوب، وأحمد بن محمّد بن أبي‌نصر.

و قال بعضهم مكان «الحسن بن محبوب»، «عليّ بن فضّال، و فضالة بن أيّوب» و قال بعضهم مكان «فضالة بن أيّوب»، «عثمان بن عيسى» و أفقه هؤلاءِ: «يونس بن عبدالرحمان، و صفوان بن يحيى». انتهى.

و البحث في ذلك عن جهات:

الجهة الأُولى: أنّه هل هذا الادّعاء مقصور بواحدٍ أم صدر عن متعدّد، أم تلقّاه جلّ العلماءِ بالقبول. فربّما يقال بانحصار دعوى الإجماع بالكشّي؛ فإنّه أوّل من ادّعاه، و من بعده، كالشيخ و النجاشي و غيرهما نقلوا عنه لكنّ التتبّع التامّ يشهد بخلافه، فقد ادّعاه بما يقرب منه لفظاً، و يتّحد معه مفاداً بالنّسبة إلى كثير من الجماعة المذكورين في كلام الكشّي.

قال شيخ الطّائفة في شتات كلماته في الفهرست و العدّة و غيرهما، قال في محكيّ العدّة: «أجمعت الطّائفة على أنّ محمّد بن أبي عمير، و يونس بن عبدالرّحمان، و صفوان بن يحيى، و أضرابهم لا يروون و لا يرسلون إلّا عن ثقة» بلا نقل عن الكشّي، فظاهره ادّعاء ذلك مستقلاً، فيتوافق مع الكشّي في المدّعى و ادّعاه بعين ألفاظ النجاشي و ابن طاووس، و قد تلقّى هذا الاتّفاق جماعة كثيرة، أمثال الشهيد، و المحقّق، و ابن داود، و العلّامة، و كثير من الفقهاءِ، و الظاهر من هؤلاءِ، الاعتماد على هذا الإجماع، و تلقّيه بالقبول لا مجرّد نقل عبارة الكشّي أو الاعتماد على ما نقله بدون التصفّح و التدقيق في حال هؤلاءِ أرباب الإجماع، و مجرّد التوافق في التعبير لا يمنع عن الاستقلال بالدّعوى بعد إمكان كون اختيار ذاك التعبير لأجل حسن التعبير الصّادر عن الكشّي، وكونه أبلغ في إفادة المقصود في عين وجازته، وكونه أوّل تعبير صدر في هذا الباب.

والحاصل أنّ دعوى هذا الإجماع عمّن تأخّر عن الكشّي من الفقهاءِ و الرّجاليّين متلقّين له بالقبول لا ناقلين له عنه ممّا لا ينبغي الارتياب فيه للمتتبّع المتأمّل في

الكلمات، فإنكار ذلك وحصره في واحد هو الكشّي ناشٍ عن قلّة التتبّع وارتكاب خلاف الظّاهر في كلمات القوم بلا موجب، بل كيف يمكن دعوى مصير الفقيه إلى تقليد الكشّي في هذا الأمر المهمّ، والإفتاء على وفق متن مرسل، أو مجهول الرّاوي، أو مهمل.

نعم، ظاهر جماعة من الرّجاليين الاكتفاء بمجرّد النقل لكن ذلك لا يوجب التصرّف في ظاهر كلمات غيرهم، ولاسيّما الفقهاء في الاستقلال بالحمل على النّقل، ومعنى تلقّيهم ذلك بالقبول هو إحراز كلّ واحد حال أصحاب الإجماع بنفسه من طرقه الّتي بيده وراء إحراز الكشّي، فكما أنّ الكشّي المتأخّر نحواً من مائة سنة عن زمن الرّواة الّذين ادّعى اتفّاق الأصحاب على تصحيح ما صحّ عنهم، كزرارة، ومحمّد بن مسلم، وابن أبي‌عمير، ويونس، وغيرهم لم يعاصر أُولئك الرّواة حتّى يرى بالحسّ التزامهم عملاً على أن لا يروون، أو لا يرسلون إلّا عن ثقة، وإنّما أحرز حالهم بسبب تواريخهم الواصلة إليه من الكتب الموضوعة لذلك، أو استفاده من كتب أُخرى، أو من نقل مشايخه المتّصلين بزمن أُولئك الرّواة الشاهدين أحوالهم بالحسّ، والتزامهم العمل على ما ذكر، وبهذا الطريق ادّعى إجماع الأصحاب على تصحيح ما صحّ عن هؤلاءِ الجماعة. فكذلك الشيخ والنجاشي وغيرهما من المدّعين لهذا الإجماع.

فكلٌّ أحرز بطرقه الّتي بيده من مشايخه اتّفاق الأصحاب على ذلك، وطبعاً يطبّق حصّة من إحراز كلّ مع الآخر، فاستقلال كلّ بالدّعوى وتلقّي الإجماع بالقبول ـ أي التصديق بمضمونه ـ ممّا يساعده الوجدان وإن أمكن معذلك النكران لمن أسحبه التدقيق إلى التخديش فيما لا يتطرّق إليه النّقاش من الوقائع الرّاهنة.

الجهة الثّانية: في المراد من الصّحّة عند القدماءِ وعند المتأخّرين. فالصحيح عند القدماءِ هو كلّ ما يمكن الاعتماد عليه من أيّ سبب كان ولو بمعونة القرائن، كما هو

معناه اللّغوي؛ إذ الصحيح لغةً و عرفاً هو التامّ، و الخبر الّذي يمكن الاعتماد عليه تامّ من حيث الحجّيّة بخلافه عند المتأخّرين من زمن العلّامة‍ الّذي قسّم الحديث إلى صحيح، و موثّق، و حسن، و ضعيف، فالصحيح عند هؤلاءِ ما يكون جميع رواته عدلاً إماميّاً، و لأجل أنّ التزكية شهادة بنظر بعضهم ذهب جماعة إلى عدم الاكتفاءِ في إحراز الوثاقة بذاك المعنى بتزكية عدل واحد، فناقش المدقّقون من المتأخّرين، كصاحبي المدارك و المعالم‍ و اختارا لزوم تزكية عدلين في ثبوت وثاقة الراوي، كما أشرنا إليه، و ربّما يعبّر عن الصحيح لدى هؤلاءِ بالصحيح الأعلائي.

و كيف كان فربّما يقال بأنّ المراد من الصّحّة في العبارة المزبورة هي الصّحّة لدى المتأخّرين، و عليه فوجود أصحاب الإجماع في رواية يكشف عن كونها في أعلى مراتب الصّحّة، بل ذهب إلى ذلك بعض الفضلاءِ من الرجاليين قائلاً باتّحاد معنى الصّحّة لدى القدماءِ و المتأخّرين، لكنّ التتبّع في كلماتهم يشهد بخلاف ذلك، كيف و قد عرفت أنّ تنويع الأخبار إلى صحيح، و موثّق من المتأخّرين، و إلّا فالموثّق عندهم صحيح عند القدماءِ، كما هو واضح ضرورة عمل القدماءِ بكلّ ما يمكن الاعتماد عليه.

و ربّما يقال بأنّ المراد من الصّحّة هي الصّحّة لدى القدماءِ حتّى الثّابت بمعونة القرائن الشخصيّة، و عليه فوجود أصحاب الإجماع في رواية لا يكشف عن وثاقة المرويّ عنه المجهول حاله لدينا؛ لإمكان اعتماده على ذلك الخبر بمعونة القرائن الشخصيّة المخصوصة بموردها، دون النوعيّة الكاشفة عن صدق الرجل في الحكاية.

و ربما يقال: إنّ المتيقّن من العبارة كون نفس الرجل ـ الّذي هو من أصحاب الإجماع ـ ثقةً.

لكنّ الإنصاف عدم استقامة ذاك الإفراط في تفسير الصّحّة، و لا هذا التفريط.

أمّا الأوّل: فلأنّ الصّحّة بمعناها المصطلح لدى المتأخّرين، اصطلاح جديد لهم لم يكن في القدماءِ، فكيف يفسّر به الصّحّة في كلامهم.

وإن شئت قلت: جَعْل الاصطلاح في معنى الصّحّة إنّما حدث بين المتأخّرين، وليس للقدماءِ في ذلك اصطلاح، بل الصّحّة لديهم على معناها اللّغوي العرفي، كما عرفت.

وأمّا الثّاني: فلأنّ مقتضى الظّهور الأوّلي للصّحّة وإن كان عمومها للاعتماد الحاصل عن القرائن الشخصيّة لكن هناك قرائن تدلّ على أنّ هذا الإطلاق غير مراد لهم في المقام.

منها: أنّ القرائن الشخصيّة توجد عند كلّ أحد، فلا تنحصر بهؤلاءِ أصحاب الإجماع.

ومنها: أنّ وجود قرائن شخصيّة عندهم بالنّسبة إلى كلّ خبر خبر بعيدٌ.

ومنها: أنّ مقتضى المقام ـ وهو مقام نقل الحكاية، المبتنية على القرائن النوعيّة المورثة للوثوق بصدق الحكاية ـ هو الاعتماد على القرائن النوعيّة، فالإسناد إلى ناقل الحكاية بما هو ناقل ـ مع وجود قرائن شخصيّة لا النوعيّة ـ شبه التدليس في النقل.

والحاصل أنّ اعتبار الصدق في الرّواة وعدم إمكان تحقّق أمارات شخصيّة عادةً في جميع ما يروي جميع هؤلاءِ ـ الموجب تلك الأمارات لتصديق جميع العصابة من حيث الوثوق بالصدور ـ ملازم قهراً مع كون تصحيحهم من حيث الحكاية لا من حيث الرّواية المستندة. الى القرائن.

نعم، كون المرويّ عنه ثقة ـ أي عدلاً إماميّاً ـ لا يثبت بذاك، لكنّه ليس بمضرّ، بل الالتزام به التزام بما لا يلزم؛ إذ قول الموثّق حجّة كالثقة، فهذه القرائن تكشف من قصر المراد من الصّحّة في المقام بالاعتماد على القرائن النوعيّة المورثة للوثوق

النوعي بصدق الرّاوي، و عليه فوجود أصحاب الإجماع في رواية يكشف عن وثاقة المرويّ عنه و لو كان مجهولَ الحال عندنا.

الجهة الثّالثة: في بيان المراد من «الصّحّة» و «التّصحيح» في هذه العبارة، ففي ذلك يحتمل وجوه:

الأوّل: أنّ المراد «ممّا صحّ عنهم» ما استصحّه هؤلاءِ أصحاب الإجماع، و المراد من «التصحيح» ـ بما هو على وزن «تفعيل»، بمعنى إيجاد المبدأ ـ تصدّي الأصحاب، و لاينافيه استعمال «عن» المجاوزة الظاهرة في تجاوز الصحيح عنهم، الملازم لإحرازنا الصحيحَ ـ لاالوصول منهم إلينا بالطريق المعتبر، و ذلك لأنّ مقتضى التجاوز الوصول، فكلمة «عن مُشْرَبة» معني «من» و لذا ترى كثرة استعمال «عن» في مورد «من» والشاهد على أنّ المراد من العبارة ما ذكرنا ـ مضافاً إلى القرائن المقاميّة الّتي مرّت إليها الإشارة ـ وجود كلمة «من» في بعض تلك العبائر؛ إذ قد عرفت عدم استقامة شيء من الاحتمالات، والحاصل أنّه لا يمكن الأخذ بظهور تصحيح ما صحّ في اتّحاد موردهما من جميع الجهات، فلابُدّ و أن يكون ما صحّ عن هؤلاءِ ما صحّ انتسابه إليهم، و أنّه بعد ما اتّصل السند من طرقنا إلى أصحاب الإجماع بإحراز صحّة الوسائط بيننا و بينهم، فقد أجمع الأصحاب على تصحيح ذلك ـ أي قالوا و حكموا بالصّحّة ـ فمصبّ الجملتين ذات الصّادر غاية الأمر من جهة الوصول إلينا تكون موردَ صحّ، و من جهة الاتّصال بالمعصومعليه السلام تكون موردَ تصحيح، فيتّحد المصبّان بهذا اللحاظ، كما هو ظاهر العبارة، فحكمهم بالصّحّة تصحيح منهم، فهذا المعنى هو مقتضى قرينة المقام بعد وضوح استلزام اللغو و القدح من إرادة تصحيح السّند بعد صحّته، أو تصديق نفس الأشخاص، و أنّ احتمال كون المراد من التصحيح تصديقهم خلاف الإقرار لهم بالفقه و العلم، وكون ذلك عطف بيان خلاف السياق على أنّ علماء الرجال و الفقه اختاروا هذا المعنى، فتوهّم أنّ

كلمة «عن» المجاوزة شاهدة على أنّ المراد تصديقهم فيما تجاوز عنهم صحيحاً، مدفوع بذكر الكشّي هذه العبارة في ثلاث مواضع بأنحاء ثلاثة، كما نقلناها، و فيها كلمة «من» أيضاً، على أنّ كلمة «عن» في مثل جملة «صحّ عن هؤلاءِ» تستعمل عرفاً بمعنى «من» و«إلى» كثيراً، فقوّة ظهورها في المجاوزة ليست بحيث توجب التصرّف في ظهور السّياق، و الاختصاص بهؤلاءِ و غير ذلك من المحاذير المتقدّمة.

الثّاني: أنّ المراد ممّا صحّ عنهم تجاوز التصحيح عنهم، و من التّصحيح تصحيح صدور الصحيح عن هؤلاءِ، فمصبّ الصّحّة ما روي، و مصبّ التصحيح رواية أصحاب الإجماع للمرويّ مؤيّداً هذا الاحتمال بوجود التصديق في بعض العبارات الثلاث المتقدّمة، و أنّ مقتضى كلمة «عن» المجاوزة تجاوز الخبر صحيحاً عن هؤلاءِ لا وصوله صحيحاً إلينا فقط، و مفاد الإجماع على هذا الاحتمال أن نصدّق هؤلاءِ، فالأوّل تصحيح المرويّ، و الثّاني تصحيح الرّاوي، و لازم هذا الاحتمال أنّ ما لم يبيّن صحّته عندنا لوجود الضعيف أو المهمل أو المجهول في الطبقه قبلهم، لم يكن حجّة استناديّة لنا. لكنّه خلاف الظاهر؛ لاستلزامه اختلاف مصبّي الصّحّة و التصحيح، مع أنّ ظاهر العبارة اتّحاد مورد ما صحّ عنهم، و تصحيح ذلك، مضافاً إلى كفاية قول أنّ هؤلاءِ ثقات على هذا الاحتمال و عدم الحاجة إلى تشكيل الإجماع و ترتيب هذه العبارة و تخصيص جماعة من بين الرّواة بذلك و الحالة الظاهرِ اختلاف مفادي التصحيح و التصديق، كما يشهد به اقتران التصديق بالإقرار لهم بالعلم و الفقه، بل لازم هذا المعنى انحصار الثقات المتّفق عليهم بين الأصحاب بثمانية عشر رجلاً و ذلك باطل؛ لوجود كثير من أصحاب الحديث و الرّواة لم يختلفوا في وثاقتهم و مذهبهم و جلالة شأنهم، كالحلبي و حريز بن عبدالله و عليّ بن مهزيار و حسين بن سعيد و أبان بن تغلب و أبي‌حمزة الثمالي و زكريّا بن آدم و عليّ بن يقطين و غيرهم من الحواريين و ثقات المعصومين عليهم السلام، بل الأمر بالعكس حيث اختلفوا في

بعض أصحاب الإجماع، ولو من جهة مذهبهم.

فهذا عبدالله بن بكير قد رماه المحقّقﷺ في المعتبر بالخلل في المذهب، ولأجل ذلك ضعّف روايته وغير ذلك.

الثّالث: أنّ المراد «ممّا صحّ عنهم» ما تجاوز عنهم صحيحاً، ومن «التصحيح» قبول صحّة ذلك، وهذا خلاف ظاهر التصحيح؛ إذ ليس ظاهره المطاوعة، بل الإيجاد مضافاً إلى لغويّة تصحيح ما أُحرز صحّته.

الرّابع: أنّ المراد ممّا صحّ عنهم ما وصل إلينا صحيحاً منهم، فالاتّصاف بالصّحّة لازم إحراز الوصول، المراد ما وصل من طرف هؤلاءِ، إمّا بمعنى المتن بما هو مرويّ واصل بواسطة إخبار هؤلاءِ بقرينة أيّ ما يترتّب عليه الأثر هو المتن، أو ما رووا لكنّه بمجموع الحاوي والمحويّ ضرورة استلزام المعنى الأوّل الكذب من جهتين:

إحداهما: عدم انحصار الاتّفاق على الوثاقة بهؤلاءِ لوجود جماعة لم يختلف فيهم إثنان ذكرنا أسماءهم سابقاً.

ثانيتهما: عدم الإجماع على وثاقة جميع هؤلاءِ حيث رمى المحقّق وسائر الفقهاءِ بعضهم كابن بكير بالوقف في المذهب، وضعّفوا لذلك روايتهم، فهما قرينتان تدلّان على أنّ المراد ما ذكرنا، وعليه فالتجاوز حقيقي؛ إذ بواسطة أخبار هؤلاءِ قد وصل إلينا أخبار من قبلهم وإن كان بواسطة أو وسائط بمعنى أنّ كلّ واسطة من وسائط السّند يخبر عمّن قبله إلى أن يصل إلى الإمامﷺ، وهو يخبر عن الحكم المجعول، فالقرائن الحاليّة والمقاميّة موجودة على إرادة الصادر بما هو خبرحا ولإخبار ومتن هذا كلّه لو أردنا التحفّظ على معنى التّجاوز، وإلّا فقد عرفت وجود من في عبارة الكشّي، فالعبارة وإن كان فيها نوع ركاكة لكن لا إجمال فيها، ولذا لم يأخذها المدبّر بعنوان الإجمال وإن اختلف فيها من حيث الاستظهار حسب اختلاف المشارب، فالمراد ما فهمه جماعة من المحقّقين، بل المشهور على أنّه إذا

اتّصل السند منّا إلى أصحاب الإجماع يصحّ منهم إلى المعصوم‏ﷺ بواسطة تصحيح هؤلاء و لا يؤاخذ بكلمة «من» و «عن» إذ لم تصدر العبارة عن المعصوم‏ﷺ، و إنّما صدرت عن الكشّي‏ﷺ، و حيث إنّها أوّل ما صدر لم يغيّرها العلماء، و أخذوا بنفس العبارة في تأديةَ مرادهم. فظهر أنّ الوصول إلى أصحاب الإجماع وصول إلى المعصوم‏ﷺ.

الجهة الرّابعة: في بيان المراد من كلمة «ما». ربّما يقال: إنّ المراد من كلمة «ما» هو ما صدر عن هؤلاءِ أصحاب الإجماع أي أوّل كلام قالوه، و هو الأخبار الصادرة عنهم بقضاء؛ لصدق التجاوز على نحو الحقيقة، و ليس المراد أخبار من قبلهم إلى الإمام‏ﷺ، فمفاد ما هو المرويّ بلا واسطة و لازمه توثيق هؤلاءِ بالمعنى الأعمّ ـ أي الصّحّة القدمائيّة ـ يعني أنّهم صادقون في أخبارهم عن فلان.

لكن يدفعه شهادة القرائن على أنّه لصّحّة ماروه و تفحّصهم عن صحّته، و هذا الاحتمال ـ مضافاً إلى كونه لغواً ـ قدح في أصحاب الإجماع لا مدح؛ إذ لولا عدم الاعتماد على ما استصحّوه، لما احتاج إلى التصحيح ثانياً من المجمعين.

الجهة الخامسة: في وجه حجّيّة هذا الإجماع.

لا يخفى أنّه ليس من باب التعبّد أي الكشف التعبّدي عن رأي المعصوم‏ﷺ كي يكون كخبر منقول عنهم‏ﷺ إمّا على نحو اللّطف ـ كما هو مسلك الشيخ‏ﷺ في باب الإجماع ـ أو الدّخول ـ كما هو مسلك السيّد‏ﷺ ـ أو الحدس القطعي عن رأي المعصوم‏ﷺ كما هو مسلك المتأخّرين، و إن قيل بذلك بل اختاره بعض المتأخّرين من الرّجاليين، و ذلك لأنّ التعبّد في كبرى الطريق ممنوع كما حقّقناه في الأُصول فضلاً عن التّعبّد في صغراه إلّا أنّ الإنصاف أنّ استحالة التعبّد في الطرق كبرويّاً توجب إشكالاً في الكشف عن حال هؤلاءِ عند المعصومين‏ﷺ، بسبب الإجماع المذكور بأن يكشف منه رأي المعصوم‏ﷺ من حيث تصديق مفاد مقصد الإجماع

بما هو خبير، لا بما هو شارع، فهو نظير قول العسكري عليه السلام في مورد كتب بني فضّال: «خذوا ما رووا» فكان المعصوم عليه السلام قال: «خذوا ما روى هؤلاءِ الّذين أجمع الأصحاب على تصحيح ما يصحّ عنهم» فالكشف بهذا المعنى صحيح بالنّسبة إلى هذا الإجماع لو تمّ في نفسه.

فالعمدة في الإشكال المنع على تماميّة الإجماع في المقام موضوعاً؛ لأنّه منقول بل لا سبيل إلى تحصيله؛ لخلوّ كلمات كثير من القدماءِ عن دعواه، فلم نحرز اتّفاق الكلّ عليه، ولم يصل عدد المجمعين مرتبة يمكن الحدس القطعي منه عن رأي المعصوم عليه السلام، و حكماً؛ لإمكان كون تسالم المجمعين على ذاك المفاد مستنداً إلى خبرويّتهم لتشخيص ذلك عن حال أصحاب الإجماع، لا إلى الوصول إليهم عن المعصوم عليه السلام، فالإجماع لو سلّم تحقّقه مدركيّ لا تعبّدي، وليس وجهه الظنّ الرّجالي، حتّى يمنع عن حجّيّته، ولا الانسداد حتّى يمنع عنه في الموضوعات بعد عدم الانسداد في الأحكام، بل الحقّ في منشأ حجّيّة هذا الإجماع كونه تسالم جماعة من أهل الخبرة على ذلك، وتسالمهم شهادة على وثاقة هؤلاء وهي وإن كانت حدسيّة إلّا أنّها ناشئة عن الحلّ، ولذا يكون بناء العقلاء على حجّيّة أهل الخبرة.

بيان ذلك: أنّ المتسالمين على تصحيح ما صحّ عن هؤلاءِ الجماعة وإن لم يكونوا معاصرين لهم إلّا أنّ لهم جهة خبرويّة بأحوالهم الواصلة إليهم يداً بيد وخلفاً عن سلف، ومن السّماع عن مشايخهم المتّصلين بزمن أُولئك الرّواة على نحو الاستفاضة، أو بنحو الوجادة في كتبهم المصنّفة في هذا الفنّ، فكلّ منهم بهذه الأسباب استكشف حال أصحاب الإجماع واستبين وثاقتهم من تتبّع الأمارات المتشتّتة المتفرّقة في بطون الدّفاتر والدائرة في ألسن الأكابر، فاختبارهم مستند إلى تراكم الأمارات المفيدة للعلم، فهو حدس إلّا أنّه مبنيّ على الحسّ، ويلاحظ بطء

زمان حصوله و سرعته، و يراعى كثرة وجوده و قلّته، و يعتبر المؤن المصروفة في تحصيله و غير ذلك من الأمارات الحسّيّة الّتي يطّلع عليها هو من بين الناس الغفلة عنها، فبعد تراكم تلك الأمارات يجتهد في تقديم الشيء، فيقوّمه بإعمال الحدس و الرأي، فيكون قوله شهادة حدسيّة مبتنية على الحسّ من أهل الخبرة.

نعم، مورد الاختبار بالنسبة إلى موارده إمّا واقعي، كالشهادة على الشجاعة و الاجتهاد و الوثاقة، كما في المقام، أوجعليّ، كباب القيم، و من المعلوم أنّ شهادة أهل الخبرة حجّة عقلائيّة لدى أهل المحاورة تورث الاطمئنان النّوعي، فالإجماع المزبور حجّة من هذه الجهة.

و قد استشكل في الإجماع المزبور بوجهين:

الأوّل: أنّه لو سلّمنا حجّيّة تسالم الأصحاب من باب الخبرويّة على تصحيح ما رواه أصحاب الإجماع، لكن احتمال الجرح في المجهولين الّذين روى عنهم أصحاب الإجماع موجود، فإنّهم بين مهمل لم يذكر في الرجال أصلاً، و مجهول ذكر بعنوان أنّه مجهول و مرسل لم يسمّه الرّاوي، و لو سمّاه لعلّنا عرفنا حاله جرحاً، ففي بعض هذه الأقسام يحتمل وجود الجرح واقعاً، و لا دافع لهذا الاحتمال، و بعد ضمّه إلى كبرى تقدّم الجرح على التعديل، يمنع عن حصول الوثوق برواية أصحاب الإجماع.

و يدفعه **أوّلاً:** أنّ العصابة ـ المتسالمين على تصحيح ما صحّ عن أصحاب الإجماع ـ مشتركون بين المعدّل و الجارح، فإذا اعترف الجارحون أيضاً بصحّة ما روا هؤلاءِ، فمن أين احتمال الجرح بعد ذلك؟ لأنّ مقتضى الاتّفاق نفي الجرح من أهله في حقّ من روى عنه هؤلاءِ مطلقاً، فيخرجون عن زمرة المجروحين، فالالتفات إلى ذلك مانع عن تطرّق هذا الاحتمال.

و ثانياً: أنّ احتمال الجرح بمجرّده ليس بجارح ببناءِ العقلاء؛ حيث إنّ العقلاء إذا

أحرزوا اقتضاء الوثاقة في أحد بسبب أمارة، كرواية أصحاب الإجماع في المقام، يأخذون بمقتضي ذلك و هو الوثاقة، و يرتّبون أثرها مالم يحرزو اما يُخلّ بها؛ لأنّ الإخلال أثر وجودي للمخلّ، فمع عدم إحراز المؤثّر يعقل ترتّب الأثر.

و ثالثاً: أنّ الجرح على أنحاء:

منها: الرّمي بأنّه مهمل أو مجهول، و هذا النحو من الجرح لاينافي التعديل الثّابت برواية أصحاب الإجماع في مفاده عدم إحراز الجارح ذلك الشخص، و أنّه صادق أم كاذب، و مفاد التعديل إحراز أصحاب الإجماع حاله، و أنّه صادق، فهما من قبيل المقتضي و اللّامقتضي، و عدم التّنافي بينهما بديهيّ.

و منها: الرمي بالخلل في المذهب، و أنّه غال، أوفطحي، أو واقفي أو غير ذلك من أنحاءِ الخلل في المذهب، و هذا النحو من الجرح أيضاً لدينا في التعديل؛ ضرورة أنّ المراد في حجّيّة الخبر على صدق الرّاوي في القول، و هو مفاد التعديل لا على كونه عدلاً إماميّاً، فلا ينافيه الخلل في المذهب لو ثبت.

على أنّ كثيراً من المرميّين بالخلل المذهبي برآءُ عن ذلك بشهادة التتبّع التامّ في أحوالهم، فهذا سماعة بن مهران قد رموه بالوقف مع أنّ تاريخه يشهد بوفاته قبل موسى بن جعفر عليه السلام، و هذان يونس بن عبدالرحمان و محمّد بن سنان قد رموهما بالغلوّ، مع أنّه قد عرفت في أحوال محمّد بن سنان أنّ الغلوّ المنسوب إليه كمال لا نقص.

و منها: الرمي بالكذب في القول و هذا لو ثبت ينافي التعديل، لكن ثبوته يحتاج إلى قيام أمارة عرفيّة عليه، سيّما بعد كونه خلاف شأن المسلم بما هو مسلم، و ما لم تقم يؤخذ بالتعديل، سيّما بعد كونه مقتضى شأن المسلم و طبعه، و لذا نقول بتقدّم التعديل على غالب الجروح الّتي رأيناها في كتب الرجاليين نقلاً عن قدمائنا الصالحين (رضوان الله عليهم أجمعين) مضافاً إلى ضعف النسبة غالباً، و إلى أنّ كبرى

تقدّم الجرح على التعديل ليست برهانيّة.

والحاصل أنّ الجرح المحتمل في حقّ المزبورين يدور بين أنحاء عديدة لاتنافي التعديل عدا واحد منها، وهو نادر الوجود وأندر التقدّم، فمثله كيف يصلح للمعارضة مع التعديل الثّابت برواية أصحاب الإجماع عن أُولئك الأشخاص، فتلخّص أنّ احتمال الجرم في حقّ من روى عنه هؤلاء أصحاب الإجماع ليس بجارح من وجوه. وما أحسن أن يقال في هذا الباب: وفي الجروح قصاص.

الوجه الثّاني: دعوى العلم الإجمالي برواية أصحاب الإجماع عن الضعيف، وناهيك عن ذلك رواية ابن أبي عمير وابن محبوب، وصفوان، وغيرهم من أصحاب الإجماع عن عليّ بن أبي حمزة البطائني الّذي قالوا في حقّه: إنّه عمدة الوقف، رئيس الواقفة، أكذب البريّة، وورد في حقّه مخاطبة الإمام عليه السلام له بقوله: «يا عليّ، أنت وأصحابك أشباه الحمير» ومع هذا العلم كيف يمكن الاتّكال على هذا الإجماع وأخذه سنداً لحجّيّة أخبار أرباب الإجماع.

ويدفعه أنّ العلم الإجمالي المزبور ليس بناقض.

بيان ذلك أنّ نقل مثل ابن أبي عمير عن مثل البطائني إنّما ينقض ما ثبت عندنا من التزامه العملي على أن لا يروي إلّا عن الثقة لو أحرزنا بالعلم الوجداني أنّ البطائني قدكان كاذباً من أوّل عمره إلى آخره، أو لا أقلّ في جميع أزمنة نقله للرّواية، وفي جميع أقواله الصادرة عنه طول زمن نقله الحديث؛ إذ حينئذٍ يحصل لنا القطع برواية ابن أبي عمير أنّه من الكاذب.

وأمّا لو لم نحرز ذلك، بل أحرزنا أنّ له حالتين: حالةَ استقامة، وحالةَ ضعف، إن كانت الحالة الأخيرة حالة الكذب لاالخلل المبدئيّ، أولم نحرز ذلك أيضاً، بل احتمالنا في حقّه الصدق في الحكاية برهة من الزمن كاف لنقل أرباب الإجماع عنه اتّكالاً على صدقه الّذي أحرزوه، واعتماداً على قوله الّذي اعتمدوا عليه؛ لوثاقته

المحرزة لديهم، فخبر البطائني المرويّ عن قبل هؤلاءِ إمّا معلوم الصدق لكشف التزامهم العمليّ عن كون النقل صادراً حال الاستقامة، أو يكون ككلّ خبر يحتمل الصدق و الكذب، و تكون رواية ابن أبي‌عمير مثلاً عنه ـ نظراً إلى التزامه العمليّ المحرز لدينا ـ أمارةً كاشفة عن صدقه، دافعة لاحتمال الكذب عن خبره، فإذا لم تكن رواية أصحاب الإجماع عن مثل البطائني الّذي لا جريح أقوى منه سبباً لنقص التزامهم العملي على الرّواية عن الثقة، فروايتهم عن غيره غير ناقضة بطريق أولى، فالعلم الإجمالي المذكور غير ناقض، و الناقض غير موجود بالنّسبة إلى أحد من أصحاب الإجماع.

نعم، من كانت له حالتان: حالة استقامة، و حالة اعوجاج، كالبطائني، فرواية أصحاب الإجماع لا تكشف عن صدقه مطلقاً حتّى تكون شهادة منهم على وثاقته، و يصلَ إلى درجة الثقات و إن أمكن الاستئناس من ذلك لوثاقته.

أقول: هذه الصناعة في مثل المقام لا تكفي بحصول الاطمئنان، بعد احتمال أنّ المراد من ما تصحّ الرّوايات الّتي أسندوا هؤلاءِ إلى الإمام عليه السلام من دون ذكر الوسائط أو نقلوها عن راوٍ بالإرسال إليه.

و إن شئت فعبّر عن الجميع بمراسيلهم و هذا الاحتمال قويّ، و نتيجته ما يقال في حقّ ابن أبي‌عمير: إنّ مراسيله كمسانيده أو كمسانيد غيره.

و القدر المتيقّن من كلام الشيخ أيضاً ذلك، و بالجملة أنّه لو لم نجزم فلا أقلّ من احتمال أنّ وجه الإجماع و عمل الطّائفة ما يعتقدون من جلالة شأن أمثال ابن أبي‌عمير من إسناد الرّواية إلى المعصوم عليه السلام بقولهم: قال الإمام عليه السلام، مع عدم ذكر الوسائط إذا لم تكونوا معتبرين.

و هذا الوجه إنّما يناسب مراسيلهم لا المسانيد؛ فإنّه لا مانع من جلالة شأن الشخص و نقله عن أحد و إن كان المنقول عنه كذّاباً؛ فإنّه يروي الرّواية عنه

لا مطلقاً، وإلّا فجلّ مشايخنا العظام لولم يكن كلّهم يروون الرّوايات الضعاف عن رواتها، وأودعوها في كتبهم، وهذا لاينافي جلالة شأنهم وعلوّ قدرهم، وشرف منزلتهم (جزاهم الله عن الإسلام وأهله خير الجزاءِ) فلو كان ظاهر ما نقله الكشّي مطلقاً لكنّه بقرينة ذلك ينصرف إلى ما ذكرنا، ولاأقلّ من عدم إحراز غير المراسيل عن نقل الإجماع المذكور، فالصحيح أنّ مراسيل هؤلاءِ حجّة، وحجّيّة غيرها لم تحرز، والله العالم.

التنبيه الخامس: في تحقيق حال يونس بن عبدالرّحمان مولى آل يقطين.

وإجمال الكلام فيه أنّه صرّح جماعة من الأساطين بوثاقته، كالشيخ‌ؒ في موضعين من كلامه ردّاً على تضعيف القمّيّين له، والنجاشي‌ؒ بقوله: «كان وجهاً في أصحابنا، متقدّماً، عظيم المنزلة» وبمثله عبّر العلّامة‌ؒ في \الخلاصة، وصاحب \الوجيزة بقوله: «إنّه ثقة، وعليه أجمعت العصابة» وقد وردت في حقّه طائفتان من الأخبار مادحةً وذامّةً.

والأخبار الذّامّة مضافاً إلى ضعف سند جلّها يمكن تنويعها إلى أربعة أنواع:

الأوّل: ما يكون مشحوناً بقرائن دالّة على خلل في جهة صدورها، نظير إسناد، وتعبيرات إلى المعصوم‌ؑ غير اللائقة بشأنه، مثل كتاب ولدالزّنى للزانية، ومثل وماعسى أن يكون قيمة عبد في السواد، ونظير تناقض بعضها مع بعض من جهة، مثل إباءِ يونس عن سؤاله بنفسه عن الإمام‌ؑ عن مسألة أنّ آدم‌ؑ هل فيه من جوهريّة الله شيء، وتوسيط غيره في السؤال عنها في خبر، وسؤاله بنفسه عن تلك المسأله في خبر آخر؟ ونظير إسناد الراوي إضلال خلق كثير من الشيعة إلى يونس من جهة إفتائه عن الأئمّة‌ؑ جواز الصّلاة فيما بين طلوعي الفجر والشّمس، وفيما بين العصر والغروب الّذي اختلاف الفريقين فيه واضح، حيث يقول الخاصّة بجواز

ذلك، والعامّة بعدمه، بل قد ذكرنا في باب مواقيت الصلاة استفادة الرّجحان من الأخبار، حيث صرّح في بعضها بإبطال مزعمة العامّة في تعليل المنع بطلوع الشمس وغروبها على قرني الشيطان، وأنّه لو صحّ هذا التعليل، العليل لاقتضى رجمان العبادة رغماً للشيطان.

الثّاني: ما يظهر منه الحسادة على يونس، نظير: «فقلت له: إنّه قد أضلّ خلقاً كثيراً»، إلى آخر الخبر الّذي هو باعتبارٍ آخَر عُدّ من النّوع الأوّل.

الثّالث: ما اشتمل على مطالب غير موهمة خلاف الحقّ في باب العقائد، نظير السؤال من: «أنّ الجنّة خلقت أم لم تخلق، فإنّي أزعم أنّها لم تخلق» فإنّه استفسار عن المخلوقيّة وعدمها، مع زعم العدم الأعمّ من الاعتقاد به، كما يشهد به توسيط الغير في السؤال، فلا يضرّ بالعقائد، فالكذب فيه كذب مزعمي لاعقيدتي فضلاً عن الكذب في الأخبار

ونظير قوله في مورد ارتحال أبيالحسن الرّضاؑ إلى خراسان: «إن دخل في هذا الأمر طائعاً أو كارهاً، فهو طاغوت أو انتقضت النبوّة من لدن آدم» فإنّه تعليق على المحال الوقوعي، وإخبار بلسان التعليق عن عدم دخول الإمامؑ في خلافة المأمون، وعدم تصدّيه لذلك، فلاينافي ولايته لآل الله واعتقاده بالإمامة للرّضاؑ، بل يدلّ على جلالة شأنه من جهة إخباره عن المغيبات.

الرّابع: ما اشتمل على إظهار البراءة أو اللّعن أو النّهي عن الصلاة خلفه بالنّسبة إلى يونس وأصحابه المحتمل بل المظنون كون ذلك لحفظ يونس وأصحابه عن مقالة النّاس، وأحقادهم أو قصور أفهامهم عن درك مطالبه الرّاقية، كما يشهد به جلّ الأخبار المادحة، ولذا نقول بأنّ الأخبار الذّامّة متمّمة للمادحة في الكشف عن جلالة شأن الرّجل، وأنّ ذلك أوجب ورود هذه الأخبار في حقّه، ونظير ذلك غير عزيز في العرفيّات؛ إذ كثيراً ما يذمّ الإنسان أقرب الناس وأحبّهم إليه حفظاً له عن

أحقاد النّاس و ألسنتهم في حقّه، مضافاً إلى أنّ الذّامّة على فرض تسليم دلالتها على فساد العقيدة، لا تدلّ على كذبه في القول الّذي هو المانع عن حجّيّة خبره، فهي مع فرض صحّة سندها و سلامة دلالتها أيضاً، قاصرة عن إثبات القدح، فضلاً عن أنّ كلا الأمرين ممنوعان، و أنّ التأمّل الصادق في الأخبار المادحة، يكشف عن كون الرجل جامعاً للكمالات و العلوم، و له مكانة عظيمة عند الأئمّة، و أنّه لمّا توفّي يونس، و ارتفع حجاب المعاصريّة بينه و بين أعدائه القاصرين و المقصّرين، تصدّى الأئمّة للدّفاع عن عقائده و روحيّاته و دينه و تقواه، و أنت بعد الخبر بما ذكرنا مع إجماله، تقدر على استكشاف كبرى كلّيّة هي حسن حال الرّواة الّذين وردت فيهم طائفتان من الأخبار مادحةً و ذامّةً، فتدبّر جيّداً.

و إذ قد ثبت قصور الأخبار الذّامّة عن إثبات خلل مذهبي ليونس، فضلاً عن كذب قولي، و بعد وضوح كون تلك الأخبار منشأ تضعيف القمّيّين له، و طعن من طعن عليه، فهما كمنشأهما قاصران عن إثبات خلل ما في حقّه.

نقول: إنّ التّأمّل في الأخبار المادحة، يعطي كون يونس بن عبدالرّحمان من نوادر الدّهر، و نوابغ خواصّ أصحاب الأئمّة، و أوتاد الشيعة، فغيره يحتاج إلى توثيقه بلا احتياجه إلى توثيق غيره، و تلك الأخبار متواترة من جهة أصل المدح، لكن من جهة سنخ المدح، يمكن تنويعها إلى خمسة أنواع غالبها مستفيض صحيح السند:

الأوّل: ما يدلّ على قوّة إيمانه و هي كثيرة:

منها: الخبران الدالّان على امتناعه عن قبول الوقف بعد ما بذل له على ذلك عشرة آلاف ديناراً؛ إذ ذلك كما اعترف به الأصحاب منزلة عظيمة لكشفه عن قوّة إيمانه و ثبات قدمه في أمر الإمامة بحيث لا تغرّه الدّنيا بمالها و منالها.

و منها: الخبر المشتمل على قوله: «فإنّ يونس أوّل من يحبّ عليّاً إذا

دعي»؛ إذا المراد بالأوّليّة هنا من حيث المرتبة بعد وضوح عدم إرادة الأوّل بحسب الزّمان، فالمعنى أنّ يونس في أعلى درجات الإيمان.

ومنها: الخبران الدالّان على أنّ يونس بن عبدالرحمان في زمانه كسلمان الفارسي في زمانه، حيث دلّت الأخبار على أنّ الإيمان عشر درجات، وسلمان في الدرجة العاشرة، وعلى أنّ: «السلمان منّا أهل البيت عليهم السلام» وعلى الأمر بنسبته إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فيقال: سلمان المحمّدي صلى الله عليه وآله، فتنظيره منزلة سلمان يجعله في الورع والتقوى تالي تلو المعصومين عليهم السلام.

ومنها: الخبر الدالّ على أنّ يونس بن عبدالرّحمان قال له أحد: إنّ كثيراً من هذه العصابة يقعون فيك، ويذكرونك بغير الجميل، فقال: «أشهدكم أنّ كلّ من له في أميرالمؤمنين (صلوات‌الله عليه) نصيب، فهو في حلّ ممّا قال».

فإنّ إبراء ذمّة شيعة عليّ عليه السلام ومحبّيه عمّا قال في مورده دليل على توغّله وفنائه في حبّ عليّ عليه السلام وولايته، وكونه صاحب الملكات الكريمة من العفو والإغماض عن النّاس كمواليه عليهم السلام.

الثّاني: ما يدلّ على كثرة عبادته وهي أيضاً كثيرة:

منها: الخبر الدالّ على أنّه حجّ أربعاً وخمسين حجّة، واعتمر أربعاً وخمسين عمرة.

ومنها: الخبر الدالّ على أنّه حجّ إحدى وخمسين حجّة آخرها عن الرّضا عليه السلام، وظاهره نيابته في الحجّ عن المعصومين جميعاً قبل الرّضا عليهم السلام أيضاً، فمثله كيف يعقل أن يكون رجلاً عاديّاً في التقوى والإيمان بالأئمّة عليهم السلام، فيمكن عدّه من النّوع الأوّل أيضاً بهذا اللحاظ.

ومنها: الخبر المشتمل على قوله عليه السلام: «نعم العبد كان لله جلّ وعلا».

ومنها: الخبر المشتمل على قوله عليه السلام: «كان عبداً صالحاً»، فإنّ شهادة الإمام عليه السلام

بكونه عبداً صالحاً، و «نعم العبد كان لله جلّ و علا»، تدلّ على قوّة إيمانه، و كثرة عبادته معاً، و بهذا اللحاظ يعدّ الخبران من كلا النوعين.

الثّالث: ما يدلّ على ارتقائه في المعارف الإلهيّة مدارج عالية، و وفور عقله، و كثرة علومه الرّبّانيّة بحيث قصرت عقول معاصريه عن درك مقامه، بل تصوّر ذاك المقام الشامخ له، و هي كثيرة:

منها: خبر جعفر بن عيسى، قال: كنّا عند أبي‌الحسن الرّضا عليه السلام، و عنده يونس بن عبدالرّحمان إذا استأذن عليه قوم من أهل البصرة فأومأ أبوالحسن عليه السلام إلى يونس: «ادخل البيت»، فإذا بيت سبّل عليه ستر: «و إيّاك أن تحرّك حتّى يؤذن لك»، فدخل البصريّون و أكثروا من الوقيعة و القول في يونس، و أبوالحسن عليه السلام مطرق حتّى لمّا أكثروا و قاموا فودّعوا و خرجوا و أذن ليونس بالخروج، فخرج باكياً فقال: جعلني الله فداك إنّي أُحامي عن هذه المقالة، و هذه حالي عند أصحابي، فقال له أبوالحسن عليه السلام: «يا يونس، و ما عليك ممّا يقولون إذا كان إمامك عنك راضياً، يا يونس، حدّث النّاس بما يعرفون، و اتركهم ممّا لا يعرفون، كأنّك تريد أن تكذب على الله في عرشه، يا يونس، و ما عليك أن لو كان في يدك اليمنى درّة ثمّ قال النّاس بعرة، أو بعرة ثمّ قال النّاس درّة، هل ينفعك ذلك شيئاً»؟ فقال: لا، فقال عليه السلام: «هكذا أنت يا يونس، إذ كنت على الصواب، وكان إمامك عنك راضياً لم يغرّك ما قال النّاس»، فإنّ المشار إليه بقول يونس: «هذه المقالة»، هي خلافة الأئمّة عليهم السلام، و الظاهر من قول الإمام عليه السلام: «كأنّك تريد أن تكذب على الله في عرشه»، كونه بياناً لسنخ ترك النّاس ممّا لا يعرفون، يعني كلّم النّاس على قدر عقولهم، و احذر عن تكلّمهم بما لا يفهمون لإفضاءِ ذلك إلى نسبتك إلى الكذب على الله.

و هذا الحديث كما يدلّ على علوّ مقام يونس علماً، و قصور عقول معاصريه عن درك ذلك بحيث كان يحامي عن مقام الأئمّة عليهم السلام و خلافتهم، وكانوا ينسبون إليه

خلاف ذلك، كما يكشف عنه تنظير الإمام عليه السلام ما عند يونس بدرّة، يقول الناس: «إنّها بعرة»، يدلّ على علوّ مقامه تقوىً؛ إذ لا مقام فوق رضاءِ الإمام عليه السلام الّذي هو رضا الله تعالى عن الشخص، وقد صرّح به الإمام عليه السلام مرّتين في حقّ يونس، وبذلك برّد غليله.

ومنها: خبره قال: قال العبد الصالح عليه السلام: «يا يونس، ارفق بهم، فإنّ كلامك يدقّ عليهم». قال: قلت: إنّهم يقولون لي: زنديق. قال عليه السلام لي: «وما يضرّك أن يكون في يدك لؤلؤة فيقول النّاس هي حصاة، وما كان ينفعك أن يكون في يدك حصاة فيقول النّاس هي لؤلؤة» فإنّ قوله عليه السلام: «ارفق بهم فإنّ كلامك يدقّ عليهم»، يدلّ بالصراحة على قصور عقول النّاس عن درك علوم يونس.

ومنها: صحيح البصري، قال: دخلت مع يونس بن عبدالرّحمان على الرّضا عليه السلام فشكا إليه ما يلقى من أصحابه من الوقيعة، فقال الرّضا عليه السلام: «دارهم؛ فإنّ عقولهم لا تبلغ». وهذا أصرح فيما قلناه.

وهذه الأخبار الثلاثة تدلّ على أنّ منشأ طعن النّاس عليه والوقيعة فيه قصور أفهامهم عن درك مطالبه الراقية، فيزعمونه غالياً، ونحو ذلك، فيرمونه بالضعف أو الفسق.

ومنها: ما دلّ على أنّ يونس بن عبدالرحمان كان أفقه الناس بعد سلمان الفارسي.

ومنها: ما دلّ على أنّه ألّفَ ألفَ جلد ردّاً على المخالفين، ويقال: انتهى علم الأئمّة عليهم السلام إلى أربعة نفر: أوّلهم: سلمان الفارسي، والثّاني: جابر (هو جابر بن يزيد الجعفي)، والثّالث: السيّد (هو شاعر أهل البيت)، والرّابع: يونس بن عبدالرّحمان؛ فإنّه يدلّ على ثبات قدمه في أمر الولاية ورسوخه في علم الكلام بحيث ألّف ألف كتاب في إثبات الولاية ودفع شبه المخالفين، وكونه مخزن علوم آل الله كسلمان.

ومنها: الأخبار الثلاثة، الدالّة على إرجاع الإمام عليه السلام عبدالعزيز بن المهتدي الّذي هو من فقهاءِ الرّواة، ووكيل الرّضا عليه السلام و خاصّته و خير قمّيّ لدى الفضل بن شاذان، وكذا الحسن بن عليّ بن يقطين إلى يونس بن عبدالرحمان لأخذ معالم دينهما عنه، و هذا يكشف عن كونه من خزنة علوم الدّين و حملة أحكام سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله بحيث ارتضاه الإمام عليه السلام مرجعاً لمثل ابن المهتدي من فقهاءِ الرّواة، و ابن يقطين فضلاً عن سائر الشيعة.

و قد ذكر النجاشي رحمه الله و غيره تصانيفه الكثيرة البالغة عدد كتب الأهوازي في العلوم الشرعيّة الّتي تكشف عن مقام جامعيّته.

الرّابع: ما دل على مدح كتابه (كتاب يوم و ليلة) كالخبر الدالّ على أنّ الإمام عليه السلام قرأ كتاب يوم و ليلة، فجعل يتصفّحه ورقة ورقة حتّى أتى عليه من أوّله إلى آخره، و جعل يقول: «رحم الله يونس، رحم الله يونس» و الخبر الدالّ على أنّ الإمام عليه السلام بعد تصفّح ذلك الكتاب كلّه قال: «هذا ديني و دين آبائي و هو الحق كلّه». و الخبر الدّالّ على عرض كتاب يوم و ليلة ليونس على أبي محمّد صاحب العسكري عليه السلام فقال: «تصنيف من هذا؟» فقلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: «أعطاه الله بكلّ حرف نوراً يوم القيامة».

الخامس: ما دلّ على ترحّم الإمام عليه السلام عليه، و ضمان الجنّة له. و هي كثيرة:

منها: الخبر الدالّ على ضمان الرّضا عليه السلام له الجنّة ثلاث مرّات.

و منها: الخبر المشتمل على قوله عليه السلام: «رحمه الله؛ فإنّه كان على ما نحبّ». و هذه شهادة من الإمام عليه السلام على منزلة عظيمة ليونس؛ إذ كون الشخص على ما يحبّ آل الله عليهم السلام عبارة عمّا دون مرتبتهم، و فوق مرتبة غيرهم من الخلق.

و منها: الخبر المشتمل على قوله عليه السلام: «رحمه الله».

و منها: الخبر المشتمل على قوله عليه السلام في جواب عبدالعزيز بن المهتدي السائل عن

يونس بن عبدالرحمان: «أُحبّه و أترحّم عليه و إن كان يخالفك أهل بلدك». و هذا كسابقه في المفاد؛ إذ كون الشخص محبوباً لدى الإمامعليه السلام الّذي حبّه و بغضه في الله، لا يحصل إلّا للأوحديّ من الأوتاد و ضمّ هذين النوعين إلى الأخبار الذّامّة، يدلّنا على أنّ الإمامعليه السلام في تلك الأخبار بمكان في التقيّة. إمّا عن المخالف المبغض أو عن المُوالي القاصر، كما كشف عن ذلك جملة من الأخبار المتقدّمة، فذمّه بما فيها زمن حياته حفظاً له عن ألسن النّاس أو أفهامهم القاعدة، ثمّ ترحّم عليه بعد وفاته حفظاً لمقام ولائه و تشيّعه و تقواه و خدماته للفقه و الدّين، و دفعاً لتوهّم خلل في مذهبه أو عمله، وإخباراً عن كونه مرضيّاً لدى الأئمّةعليهم السلام، الكاشف عن كونه مرضيّاً لدى الله و رسولهصلى الله عليه وآله. فالجمع بين مضامين الأخبار المادحة يدلّ على أنّ يونس بن عبدالرحمان قد كان أقوى الناس بعد سلمان الفارسي إيماناً، و أكثرهم علماً، كثير التصانيف، كثير العبادة، فانياً في حبّ آل الله، محسوداً لدى المخالف و المؤالف، ممدوح الكتاب، مضموناً له الجنّة، مترحّماً عليه من قبل الأئمّةعليهم السلام بعد وفاته، فهو فيما بين الرّواة ـ فضلاً عن سائر الشيعة ـ كالكبريت الأحمر، و هذا ما صدرنا به الكلام من أنّ التأمّل في الأخبار المادحة ليعطي كونه من نوادر الدهر، و نوابغ خواصّ الأئمّةعليهم السلام، و أوتاد الشيعة، و احتياج غيره إلى توثيقه بلااحتياجه إلى توثيق غيره، كما يشهد به كونه من أصحاب الإجماع. و الحمد لله ربّ العالمين.

محمّد بن أبي‌عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمّد بن أبي‌نصر لا يروون و لا يرسلون إلّا عن ثقة

قال شيخ الطائفة في العدّة:

ميّزت الطّائفة بين ما يرويه محمّد بن أبي‌عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن

محمّد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الّذين عرفوا بأنّهم لا يروون و لا يرسلون إلّا عمّن يعرف به و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم.

انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و هذا كما ترى شهادة منه‏ بعمل الطّائفة على ما يرويه أحد هؤلاءِ، و معرفتهم بأنّهم لا يروون و لا يرسلون إلّا عن ثقة، و هذه الشهادة مستندة إلى الحسّ، كما هو ظاهر، فيثبت بها المشهور به، و بما أنّ الطّائفة هم أهل الخبرة للرّوايات، و لذا ثبت بهذه السيرة العمليّة المذكورة منهم حجّيّة ما يرويه أحد هؤلاءِ و لو مرسلاً، و وثاقة من روى عنه أحدهم و لو لم يوثّق في الرّجال، و لا سيّما بملاحظة تراكم آراءِ الطائفة مع جلالة قدرهم علماً و عملاً، و عدم إمكان تصوّر الاقتراح في حقّهم.

إن قلت: إنّا نرى بالوجدان رواية هؤلاءِ عن الضّعاف، كرواية ابن أبي عمير عن أبي حمزة البطائني، و قيل في حقّه: «إنّه أكذبُ البريّة» وهذا يوهن ما ذكر.

قلت: إنّ أقوى ما تمسّك به لوهن ما حكاه الشيخ عن عمل الطائفة و نظرهم، هو رواية ابن أبي عمير عن أبي حمزة البطائني إلّا أنّ حاله معروف في الرّجال، و أنّه ذو حالتين، و عدل عن الاستقامة أواخر عمره، و يروي عنه عدّة من أصحاب الإجماع، و منهم: ابن أبي عمير حال استقامته، و إليك نصّ ما ذكره النجاشي‏ في شرح حال الرّجل: «روى عن أبي الحسن موسى‏ و روى عن أبي عبدالله ثمّ وقف» و يظهر من هذه العبارة أنّ الوقف كان بعد ما روى عن أبي الحسن موسى فمع رواية ابن أبي عمير عنه عن الصادق أو الكاظم‏، لابدّ لنا من الأخذ بالرّواية. و لا يروي ابن أبي عمير عنه إلّا في رواياته عنهما، بل لم توجد و لا رواية واحدة من البطائني عن الرّضا‏ فإذاً جميع روايات الرّجل حجّة لثبوت وثاقته حال روايته؛ لعدم رواية ابن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمّد البزنطي إلّا عن ثقة. و الحمد لله ربّ العالمين.

أقول: الضعاف الّذين رووا عنهم لا تنحصر بالبطائني؛ فإنّهم رووا عن الحسين بن أحمد المنقري، و عليّ بن حديد، و يونس بن ظبيان، فلاحظ أحوالهم، و تأمّل فيها. هذا.

و لكن من المحتمل قويّاً أن يكون المراد من «يروون» في كلام الشيخ الرّواية عن الإمامعليه السلام بلا ذكر الوسائط فحينئذٍ يصير المعنى أنّ ابن أبي‌عمير ـ مثلاً ـ إذا أسند الرّواية إلى الإمامعليه السلام بلا ذكر الواسطة، أو أرسل الرّواية عمل الطائفة بمثل هذه الرّواية، لجلالة شأن ابن أبي‌عمير و أضرابه عن مثل هذا الإسناد؛ إذ لم تكن الواسطة معتبرة.

و لا يخفى أنّه على هذا إنّما تكون المرسلة معتبرة إذا كان ابن أبي‌عمير و مثله هم المرسلون، فإرسال الرّواية إنّما يجبر إذا كانوا يرسلون عن شيخهم لا إذا أسندوا إلى راوٍ معلوم وكان الإرسال بعده.

و مع هذا الاحتمال، لا يمكن الجزم بشهادة الشيخ عن عمل الطّائفة بالمسندات، و ما رووا عن الراوي المعلوم، وكون الإرسال بعده.

و يمكن دعوى أنّ إجماع الكشّي أيضاً راجع إلى هذا المعنى؛ فإنّ الإجماع على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاءِ منصرف عن الرّواية المسندة مع العلم بضعف الراوي أو قوّته أو كونه مجهولاً؛ فإنّه مع العلم بذلك، لا مورد لادّعاءِ الإجماع المذكور، فمن المحتمل قويّاً أنّ الإجماع واقع على تصحيح ما يسند هؤلاءِ إلى المعصومعليه السلام من دون ذكر الواسطة أو كونهم هم المرسلين للرّواية.

و مع هذا الاحتمال لا يحرز إطلاق نقل الكشّي، وكيف كان، القدر المتيقّن من الإجماع و عمل الطائفة هذا المقدار، و هذا هو ما في كلماتهم من أنّ مراسيل ابن أبي‌عمير كمسانيده أو كمسانيد غيره؛ فإنّ الصورة الأُولى ممّا ذكرناه ـ و هو الإسناد إلى المعصومعليه السلام من غير ذكر الواسطة ـ صنف من الإرسال ويشمله هذه

العبارة. و نُلحق أضراب ابن أبي عمير إليه، كما في نقل الكشّي و الشيخ و عدم احتمال الخصوصيّة في كفر ابن أبي عمير؛ لجلالة شأن جميعهم. حشرهم مع أئمّتهم عليهم السلام.

التنبيه السّادس: مشيخة \التهذيب.

١. فما ذكرناه في هذا الكتاب عن محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله، فقد أخبرنا به الشيخ أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان (المفيد) رحمه الله، عن أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه رحمه الله، عن محمّد بن يعقوب رحمه الله.

و أخبرنا به أيضاً الحسين بن عبيدالله (الغضائري) عن أبي غالب أحمد بن محمّد الزّراري، و أبي محمّد هارون بن موسى التلّعكبري، و أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، و أبي عبدالله أحمد بن أبي رافع الصيمري، و أبي المفضّل الشيباني و غيرهم، كلّهم عن محمّد بن يعقوب الكليني.

و أخبرنا به أيضاً أحمد بن عبدون، المعروف بابن الحاشر عن أحمد بن أبي رافع و أبي الحسين عبدالكريم بن عبدالله بن نصر البزّاز عن أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني جميع مصنّفاته و أحاديثه سماعاً و إجازة ببغداد بباب الكوفة بدرب السلسلة، سنة سبع و عشرين و ثلاثمائة.

٢. و ما ذكرته عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، فقد رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم.

و أخبرني أيضاً برواياته الشيخ أبوعبدالله محمّد بن النعمان و الحسين بن عبيدالله، و أحمد بن عبدون، كلّهم عن أبي محمّد الحسن بن حمزة العلوي الطبري، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم.

٣. و ماذكرته عن محمّد بن يحيى العطّار، فقد رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى العطّار.

و أخبرني به أيضاً الحسين بن عبيدالله و أبو الحسين بن أبي جيّد القمّي جميعاً، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه محمّد بن يحيى العطّار.

٤. و ما ذكرته عن أحمد بن إدريس، فقد رويته بهذا الإسناد عن محمّد بن يعقوب، عن أحمد بن إدريس.

و أخبرني به أيضاً الشيخ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان، و الحسين بن عبيدالله جميعاً، عن أبي جعفر محمّد بن الحسين بن سفيان البزوفري، عن أحمد بن إدريس.

٥. و ما ذكرته عن الحسين بن محمّد، فقد رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن الحسين بن محمّد.

٦. و ما ذكرته عن محمّد بن إسماعيل، فقد رويته بهذا الإسناد عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن إسماعيل.

٧. و ما ذكرته عن حميد بن زياد، فقد رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن حميد بن زياد. و أخبرني به أيضاً أحمد بن عبدون، عن أبي طالب الأنباري، عن حميد بن زياد.

٨. و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمّد بن عيسى، ما رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسى.

٩. و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمّد بن خالد ما رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد.

١٠. و من جملة ما ذكرته عن الفضل بن شاذان ما رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه و محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان.

١١. و من جملة ما ذكرته عن الحسن بن محبوب، ما رويته بهذه الأسانيد عن

عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن الحسن بن محبوب.

١٢. و ما ذكرته عن سهل بن زياد فقد رويته بهذه الأسانيد عن محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، منهم: عليّ بن محمّد و غيره، عن سهل بن زياد.

١٣. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن عليّ بن الحسن بن فضّال فقد أخبرني به أحمد بن عبدون، المعروف بابن الحاشر سماعاً منه و إجازة عن عليّ بن محمّد بن الزبير، عن عليّ بن الحسن بن فضّال.

١٤. و ماذكرته عن الحسن بن محبوب ما أخذته من كتبه و مصنّفاته، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون، عن عليّ بن محمّد بن الزبير القرشي، عن أحمد بن الحسين بن عبدالملك الأسدي، عن الحسن بن محبوب.

و أخبرني به أيضاً الشيخ أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان و الحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون عن أبي الحسن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمّد بن الحسن بن الوليد.

و أخبرني به أيضاً أبوالحسين بن أبي جيد عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمّد و معاوية بن حكيم، و الهيثم بن أبي مسروق، عن الحسن بن محبوب.

١٥. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن الحسين بن سعيد، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان و الحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون كلّهم، عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد عن أبيه محمّد بن الحسن بن الوليد.

و أخبرني به أيضاً أبوالحسين بن أبي جيد القمّي عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد.

و رواه أيضاً محمّد بن الحسن بن الوليد عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد.

١٦. و ما ذكرته عن الحسين بن سعيد (حسن بن سعيد خ/ل)، عن زرعة، عن سماعة و فضالة بن أيّوب و النضر بن سويد و صفوان بن يحيى، فقد رويته بهذه الأسانيد عن الحسين بن سعيد، عنهم.

١٧. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن محمّد بن أحمد بن يحيى الأشعري، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، و الحسين بن عبيدالله، و أحمد بن عبدون كلّهم، عن أبي جعفر محمّد بن الحسين بن سفيان، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن أحمد بن يحيى.

و أخبرنا به أبوالحسين بن أبي جيد، عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن يحيى و أحمد بن إدريس جميعاً، عن محمّد بن أحمد بن يحيى.

و أخبرني به أيضاً الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد بن يحيى.

و أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، و الحسين بن عبيدالله، و أحمد بن عبدون كلّهم، عن أبي محمّد الحسن بن الحمزة العلوي و أبي جعفر محمّد بن الحسين البزوفري جميعاً، عن أحمد بن إدريس، عن محمّد بن أحمد بن يحيى.

١٨. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن محمّد بن عليّ بن محبوب، فقد أخبرني به الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار، عن أبيه محمّد بن يحيى، عن محمّد بن عليّ بن محبوب.

١٩. و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمّد بن عيسى ما رويته بهذا الإسناد عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن محمّد.

٢٠. و من جملة ما رويته عن الحسين بن سعيد و الحسن بن محبوب، ما رويته بهذا الإسناد عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن محمّد، عنهما جميعاً، عن محمّد بن الحسن الصفّار، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله.

٢١. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن محمّد بن الحسن الصفّار، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان، و الحسين بن عبيدالله، و أحمد بن عبدون كلّهم، عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه.

و أخبرني به أيضاً أبوالحسين ابن أبي جيد عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفّار.

٢٢. و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمّد ما رويته بهذا الإسناد عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمّد.

٢٣. و من جملة ما ذكرته عن الحسن بن محبوب و الحسين بن سعيد ما رويته بهذا الإسناد عن أحمد بن محمّد، عنهما جميعاً.

٢٤. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن سعد بن عبدالله، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، عن أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله.

و أخبرني به أيضاً الشيخ‏ﷺ عن أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله.

٢٥. و من جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمّد ما رويته بهذا الإسناد عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد.

٢٦. و من جملة ما ذكرته عن الحسين بن سعيد و الحسن بن محبوب ما رويته بهذا الإسناد عن أحمد بن محمّد، عنهما جميعاً.

٢٧. و ما ذكرته عن أحمد بن عيسى الّذي أخذته من نوادره، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله و الحسين بن عبيدالله بن محمّد، و أحمد بن عبدون كلّهم، عن الحسن بن حمزة العلوي و محمّد بن الحسين البزوفري جميعاً، عن أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمّد بن عيسى.

و أخبرني به أيضاً الحسين بن عبيدالله و أبوالحسين ابن أبي جيد جميعاً، عن

أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه محمّد بن يحيى العطّار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى.

٢٨. و من جملة ما ذكرته عن الحسن بن محبوب ما رويته بهذا الإسناد عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب.

٢٩. و ما ذكرته عن محمّد بن الحسن بن الوليد و عليّ بن الحسين بن بابويه فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، عن أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه عليّ بن الحسين و محمّد بن الحسن بن الوليد.

٣٠. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن الحسن بن محمّد بن سماعة فقد أخبرني به أحمد بن عبدون، عن أبي طالب الأنباري، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمّد بن سماعة.

و أخبرني به أيضاً الشيخ أبوعبدالله و الحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون كلّهم عن الحسين بن سفيان البزوفري، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمّد بن سماعة.

٣١. و ما ذكرته عن عليّ بن الحسن الطاطري فقد أخبرنا به أحمد بن عبدون، عن عليّ بن محمّد بن الزبير، عن أبي الملك أحمد بن عمرو بن أشيم، عن عليّ بن الحسن الطاطري.

٣٢. و ما ذكرته عن أبي العبّاس أحمد بن محمّد بن سعيد فقد أخبرني به أحمد بن محمّد بن موسى، عن أبي العبّاس أحمد بن محمّد بن سعيد.

٣٣. و ماذكرته عن أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان عنه.

٣٤. و ما ذكرته عن أحمد بن داود القمّي فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان، و الحسين بن عبيدالله، عن أبي الحسن محمّد بن أحمد بن داود، عن أبيه.

٣٥. و ما ذكرته عن أبي‌القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله و الحسين بن عبيدالله جميعاً، عن جعفر بن محمّد بن قولويه.

٣٦. و ما ذكرته عن ابن أبي‌عمير فقد رويته بهذا الإسناد عن أبي‌القاسم بن قولويه، عن أبي‌القاسم جعفر بن محمّد العلوي الموسوي، عن عبيدالله بن أحمد بن سهيل، عن ابن أبي‌عمير.

٣٧. و ما ذكرته عن إبراهيم بن إسحاق الأحمري فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله و الحسين بن عبيدالله، عن أبي‌محمّد هارون بن موسى التلّعكبري، عن محمّد بن هوذة، عن إبراهيم بن إسحاق الأحمري.

٣٨. و ما ذكرته عن عليّ بن حاتم القزويني فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله و أحمد بن عبدون، عن أبي‌عبدالله الحسين بن عليّ بن شيبان القزويني، عن عليّ بن حاتم.

٣٩. و ما ذكرته عن موسى بن القاسم بن معاوية بن وهب فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، عن أبي‌جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه، عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفّار، و سعد بن عبدالله، عن الفضل بن غانم و أحمد بن محمّد عن موسى بن القاسم.

٤٠. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن يونس بن عبدالرّحمان، فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله محمّد بن محمّد بن النّعمان، عن أبي‌جعفر بن عليّ بن الحسين، عن أبيه و محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبدالله و الحميري و عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن إسماعيل بن مرار و صالح بن السندي، عن يونس.

و أخبرني الشيخ أيضاً، و الحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون كلّهم، عن الحسن بن حمزة العلوي، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس.

و أخبرني به أيضاً الحسين بن عبيدالله عن أبي المفضّل محمّد بن عبدالله بن محمّد بن عبيدالله بن المطّلب الشيباني، عن أبي العبّاس محمّد بن جعفر بن محمّد الرزّاز، عن محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن يونس بن عبدالرّحمان.

٤١. و ما ذكرته في هذا الكتاب عن عليّ بن مهزيار فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله، عن محمّد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه و محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبدالله و الحميري و محمّد بن يحيى و أحمد بن إدريس كلّهم، عن أحمد بن محمّد، عن العبّاس بن معروف، عن عليّ بن مهزيار.

٤٢. و ما ذكرته عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله عن أبي الحسن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عنه.

و أخبرني به أيضاً الشيخ عن أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه عن أبيه و محمّد بن الحسن بن الوليد، عن سعد بن عبدالله و الحسين، عن أحمد بن أبي عبدالله.

و أخبرني به أيضاً الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمّد الزراري، عن عليّ بن الحسين السعدآبادي، عن أحمد بن أبي عبدالله.

٤٣. و ما ذكرته عن عليّ بن جعفر فقد أخبرني به الحسين بن عبيدالله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن أبيه محمّد بن يحيى، عن العمركي النيسابوري البوفكي، عن عليّ بن جعفر.

٤٤. و ما ذكرته عن الفضل بن شاذان فقد أخبرني به الشيخ أبوعبدالله و الحسين بن عبدالله و أحمد بن عبدون كلّهم، عن أبي محمّد الحسن بن حمزة العلوي الحسيني الطبري، عن عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوري، عن الفضل بن شاذان.

و روى أبومحمّد بن الحسن بن حمزة عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان.

و أخبرنا به الشريف أبومحمّد الحسن بن أحمد بن القاسم العلوي المحمّدي عن أبي‌عبدالله محمّد بن أحمد الصفواني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان.

٤٥. و ما ذكرته عن أبي‌عبدالله الحسين بن سفيان البزوفري، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون و الحسين بن عبيدالله عنه.

٤٦. و ما ذكرناه عن أبي‌طالب الأنباري فقد أخبرني به أحمد بن عبدون عنه.

قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنّفات و الأُصول، و تفصيل ذلك يحتاج إلى شرح طويل هو مذكور في الفهارس المصنّفة في هذا الباب للشيوخ‌﷫، فمن أراده أخذه من هناك إن‌شاءالله. و قد ذكرنا نحن مستوفى في كتاب فهرست الشيعة. و الحمدلله ربّ العالمين، و صلّى الله على محمّد و آله الطّاهرين و سلّم.

التنبيه الثّامن: الظاهر صحّة طريق الصدوق إلى الفضل بن شاذان؛ فإنّ فيه عبدالواحد بن عبدوس و عليّ بن محمّد بن قتيبة، و كلاهما ثقتان، و إن لم يوثّقا صريحاً.

أمّا عبد الواحد بن عبدوس:

١. هو من مشايخ الصدوق الذي يروي عنه بلا واسطة مع تكرّر ذلك، كما عن الشهيد أو مترضّياً عليه، كما عن العلّامة، و هذا يدلّنا على أنّه من الإماميّة، و حسن الحال.

٢. ذكر الصدوق‌﵀ في كتاب عيون الأخبار رواية من ثلاث طرق: أحدها:

عبدالواحد، و قال عقيب ذلك: «و حديث عبدالواحد بن عبدوس عندي أصحّ»، و هذه شهادة منه بصحّة الرّواية الناشئة من صحّة الرّاوي.

٣. نقل عن آخر الجلد الأوّل من العيون للصدوق بأنّ كلّما لم يصحّحه شيخه محمّد بن الحسن بن الوليد، فهو لا يذكره في مصنّفاته، فمع ذكر هذه الرّواية فيها، يعلم تصحيح محمّد بن الحسن بن الوليد لها.

و بعد هذه القرائن يحصل الاطمئنان بوثاقته، و لا أقلّ من حسن حاله.

و أمّا عليّ بن محمّد بن قتيبة:

١. ذكر الشيخ‍ؒ في حقّه: «أنّه تلميذ الفضل بن شاذان النيسابوري، فاضل». و هذا مدح له.

٢. ذكر النجاشي في حقّه: «عليه اعتمد أبوعمرو الكشّي في الرّجال». و هذا أيضاً يعدّ من المدح.

٣. اعتمد عليه أبوعمرو الكشّي و قال: «إنّه صاحب الفضل بن شاذان، و رواية كتبه له» و بعد ذلك يحصل الاطمئنان بوثاقته و لا أقلّ من حسن حاله.

و يؤيّد ما ذكرنا تصحيح العلّامة و الشهيد و الجزائري و صاحب المدارك للأُولى، ـ و لا سيّما بملاحظة مسلك الثلاثة الأخيرة المعروف في الرّوايات من أنّهم صحيح أعلائيّ ـ و تصحيح العلّامة و السيّد الدّاماد و الجزائري للثانية، فالظاهر صحّة هذا الطّريق.

و بعد ملاحظة هذه الأمور، يحصل الوثوق بحسن حال الرّجل، بل بوثاقته، و هذا هو مناط الحجّيّة، كما مرّ، فلا يضرّ كونه عامّيّاً، بل و لو كان بتريّاً؛ إذ المدار في الحجّيّة ما ذكرنا، و هو حاصل، مضافاً إلى أنّا قد ذكرنا أنّ رواية صفوان بن يحيى عن رجل تدلّ على وثاقته.

و السيّد الأُستاد ـ مدّظله ـ أيضاً ملتزم بوثاقة الرّجلين، لالما ذكرنا بل لوجودهما في أسناد كامل الزّيارات، و قد شهد ابن قولويه في أوّل هذا الكتاب بأنّ جميع الرّوايات الواردة فيه، قد وردت من الثقات.

٢. الحكم بن مسكين المكفوف:

لم يرد في حقّه توثيق من القدماءِ، و لكن لم يرد في حقّه طعن أيضاً، و الحقّ وثاقة الرّجل، و ذلك يظهر بملاحظة هذه الأُمور:

ألف) أنّه إماميّ لذكر النجاشي و الشيخ‌ؒ أنّه من أصحاب الصادقؑ.

ب) أنّه كثير الرّواية و مقبولها، وكونه صاحب كتب متعدّدة.

ج) يروي عنه عدّة من الأجلّة، و فيهم أصحاب الإجماع، كابن أبي عمير و عليّ بن أسباط و محمّد بن حسين بن أبي الخطّاب النهدي، و معاوية بن حكيم، و الحسن بن عليّ بن فضّال، و أحمد بن محمّد بن أبي نصر، و الحسن بن محبوب.

د) حكم المحقّق‌ؒ بصحّة رواياته.

و بعد ملاحظة هذه الأُمور يحصل الوثوق بحسن حال الرّجل، بل بوثاقته، و هذا هو مناط الحجّيّة، كما مرّ، مضافاً إلى أنّا قد ذكرنا أنّ رواية ابن أبي عمير و أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن رجل، تدلّ على وثاقته.

٣. طلحة بن زيد:

لم يرد في حقّه توثيق من القدماءِ، و لكن لم يرد في حقّه طعن أيضاً، و الحقّ وثاقة الرّجل، و ذلك يظهر بملاحظة هذه الأُمور.

ألف) ذكر الشيخ‌ؒ في الفهرست: «إنّ كتابه معتمد».

ب) يروي عنه عدّة من الأجلّة، و فيهم أصحاب الإجماع، كمنصور بن يونس،

و إبراهيم بن هاشم، و محمّد بن أحمد بن يحيى، و صفوان بن يحيى، و موسى بن بكر، و عبدالله بن المغيرة، و منصور بن حازم، و عثمان بن عيسى.

ج) يظهر من المحكيّ عن الآقا باقر (البهبهاني) أنّه كالسكوني، عملت الطّائفة بأخباره.

التنبيه التّاسع: الشهرة الفتوائيّة.

و إن لم تكن في نفسها حجّة إلّا أنّ الشهرة الاستناديّة تجعل الخبر المستند إليها حجّةً. لا أقول بأنّها موجبة لحجّيّة الخبر، بل أقول بأنّ الخبر حينئذٍ حجّةٌ، فإنّ ملاك الحجّيّة ـ و هو الوثوق بالخبر ـ موجود، و إن شئت قلت: العقلاء يحتجّون بمثل هذا الخبر، بل استناد الفقهاءِ إليه احتجاجهم به بما هم عقلاء، فالخبر حينئذٌ واجد لملاك الحجّيّة، فلابدّ من الأخذ به. والله العالم.

[فصل]
[في أصالة البراءة]

و قد استُدِلّ لها بالأدلّة الأربعة:

الدليل الأوّل: الآيات

منها: قوله تعالى: ﴿وَماكُنّا مُعَذِّبِينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ و قد أُورد على التمسّك بها تارةً بأنّ ظاهرها نفي وقوع التعذيب لا نفي الاستحقاق فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأُمم السابقة.

والجواب: أنّ الآية إنّما وقعت في ذيل الآيات الواردة في القيامة، و لا اختصاص لها، بل لا ارتباط لها بالعذاب الدنيوي، و نفي الفعليّة إنّما هو من جهة نفي الاستحقاق، فلا إشكال في هذا الاستدلال.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ ٱللّٰهُ نَفْساً إِلّا ما آتاها﴾، و التكليف بمعناه الأخروي، فمعنى الآية: أنّ الله تعالى لا يوقع في المشقّة إلّا من قبل التكاليف الّتي بلّغها إلى المكلّف، فتدلّ على البراءة بلا إشكال عليه.

الدليل الثّاني: الأخبار

ومنها: حديث الرفع حيث عدّ فيه: «ما لا يعلمون»، فيقع الكلام في حديث الرفع.

روى المرحوم الشيخ الصدوق‌ في الخصال بسنده عن حريز، عن أبي‌عبدالله‌ قال: قال رسول‌الله‌: «رفع عن أُمّتى تسعة: الخطأ، والنّسيان، وما أُكرِهوا عليه، ومالا يعلمون ومالا يطيقون، وما اضطرّوا عليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم يَنطق بشفة».

هذه الرّواية وصفوها بالصّحيحة، وفي سندها أحمد بن محمّد بن يحيى، ولم يوثّق في الرّجال فلو بنينا على انجبارها باستناد المشهور إليها، كما هو الصّحيح خلافاً لمبنى سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ وإلّا فلا يمكن الاعتماد إليها في مقام الإفتاءِ بحكم شرعيّ.

وهنا رواية أُخرى دالّة على رفع الستّة ذكرها سيّدنا الأُستاد في المجلّد الثّالث من التنقيح، في مسألة الاضطرار إلى شرب النجس، ووصفها بالصّحّة، وعدل عن ذلك في الدورة الأخيرة في بحث الأُصول، وقال: «في سندها قطع؛ لعدم تماميّة السّند بحسب طبقة الرّواة». وكيف كان فيكفينا في صحّة الرّواية اشتهارها بين الأصحاب.

أصل

هل الرفع ظاهري أو واقعيّ، أو هنا تفصيل بين «ما لا يعلمون» وغيره؟

[رأي] سيّدنا الأُستاد (دام‌ظلّه) [على] أنّ الرّفع في «ما لا يعلمون» ظاهريّ وفي غيره واقعيّ.

ولا يمكن أن يقال في وجه ما أفاده: إنّه في «ما لا يعلمون» الرفع الواقعي مستلزم للتّصويب، ولذا نحكم بالرفع الظاهري فيه. أمّا في غيره: فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع في الرفع واقعاً، مع أنّ رفع الاضطرار، وما لا يطاق، والسّهو بل الإكراه في بعض موارده عقليّ، والدليل إرشاد إلى ذلك. وهكذا يستفاد من كلام أُستادنا

المحقّق أنّ مقتضى حكومة دليل الرفع على الأدلّة الواقعيّة، اختصاص الحكم المجعول فيها بغير موارد هذه العناوين.

أقول أيضاً: إنّ حديث الرفع لا يرفع الأحكام الواقعيّة، بل المستفاد منه العذر عند مخالفتها في الموارد المذكورة فيه، ولنا قرائن على ذلك:

١. كون الحديث امتنانيّاً، والامتنان لا يقتضي رفع الحكم الواقعيّ، فلو أُكره على الإفطار في شهر رمضان، وتحمّل الضّرر المتوعّد به ولم يفطر، لامنّةَ في الحكم ببطلان هذا الصّوم وسقوط أمره بالإكراه، بل المنّة لا تقتضي أزيد من جعل المكلّف في عذر عند مخالفة الواقع.

٢. ظاهر الدليل أنّ الرفع من جهة عروض عنوان ثانوي على الواقع الأوّليّ، وبما أنّ كلّ عنوان مأخوذ في دليل الحكم، ظاهر في موضوعيّته للحكم، فتكون النتيجة ثبوت حكمين في المورد: حكم أوّليّ، وحكم ثانويّ، مثلاً لو أُكره على شرب الخمر، فمن حيث إنّه شرب الخمر حرام، ومن حيث إنّه مكره عليه مرفوع، والجمع بين الأمرين يقتضي ثبوت الحكم الواقعي، وكون الرفع عذراً على المكلّف لا تقييداً في الواقع.

٣. يؤيّد ذلك حكمهم بالتفصيل في مورد الإكراه على الإفطار في شهر رمضان بأنّه لو أُكره عليه بحيث لم يصدق عليه عنوان الإفطار العمدي، لا يبطل الصّوم، وإلّا يبطل؛ فإنّ عموم الرفع لو كان تقييداً في الأدلّة ليقتضى الصّحّة حتّى في المورد الثّاني، وهكذا حكمهم بثبوت بعض الكفّارات حتّى في مورد الإكراه، بل النسيان، فليراجع.

وأمّا ما أفاده سيّدنا الأُستاد ـ مدّظله ـ من أنّه: «لا موجب لرفع اليد عن ظهور الرفع في الرّفع الواقعيّ، ففيه أوّلاً: لابدّ له من الالتزام بالرفع الواقعيّ في الشبهات الموضوعيّة أيضاً، والقول باختصاص الحرمة بالمعلوم الخمريّة مثلاً بعين الدليل،

والتصويب المستحيل أو الباطل هو التصويب في الأحكام لا في الموضوعات.

وثانياً: قد عرفت أنّ الرفع الواقعيّ خلاف الظاهر بالوحدة المتقدّمة.

وإن قلت: ما ذكرنا في وجه ما أفاده من أنّ العقل حاكم بما ذكر، والحديث إرشاد إلى ذلك.

قلت: أوّلاً: لو كان الأمر كما ذكر، لما صحّ الامتنان، ولما كان ذلك مختصّاً بهذه الأُمّة.

وثانياً: العقل غير حاكم بالرّفع في غير مورد العجز عن غير اختيار، وفي مورده أيضاً لا يحكم بالرّفع واقعاً، بل يحكم بالمعذوريّة في مخالفة الواقع، وأمّا في غير ذلك: فلا مانع عقلاً من وجوب تحمّل الضرر في مورد الإكراه أو الاضطرار، وإيجاب التحفّظ في مورد النّسيان لئلّا يحصل، ووجوب الإتيان بما لا يطاق؛ فإنّ عدم الطاقة غير العجز.

والأوّل: بمعنى المشقّة الشديدة الّتي يمكن طروّ مرض أو ضرر، بل مدّت على المتحمّل لهذه المشقّة.

والثّاني: لا يمكن الإيجاد في مورده. نعم، الامتنان يقتضي جعل اللّطيف المنّان عباده في عذر عند طروّ هذه العناوين.

ويؤيّد ذلك بل يؤكّده أنّ العجز في مورده عذر عقليّ؛ لمخالفة التكليف الثّابت، لا قيد في الأدلّة الواقعيّة. ولا يكون أمر العناوين المذكورة أشدّ من العذر العقليّ، فالصحيح أنّ الرّفع في جميع العناوين المذكورة في الرّواية عذريّ بمعنى أنّ الحديث يرفع العناوين ادّعاءً، والمصحِّحُ لذلك عدم الإلزام في الإتيان بالواقع كيف كان، فكأنّه لم يكن واقع، والمكلّف معذور من قبل الشارع في مخالفته.

وإن شئت قلت: المصحّح للرّفع الادّعائي في «ما لا يعلمون» عدم إيجاد الاحتياط، وفي مورد النسيان عدم إيجاب التحفّظ، وفي غيره عدم إيجاب الاهتمام

بالامتثال كيف كان، وجامع ما ذكر أنّ حديث الرفع ناظر إلى جعل المكلّف في العذر في مخالفة الواقع. ففي الكلام ادّعاءان:

أحدهما: في إطلاق الرّفع مع أنّه لم يرفع واقعاً.

وثانيهما: تعلّق الرّفع بالعناوين، مع أنّها غير قابلة للرّفع، ويكفي ما ذكرنا في تصحيح كلا الادّعاءين.

ومن هنا ظهر أنّ المناسب للاستعمال كلمة «الرّفع» لا «الدفع»، فلا تصل النّوبة إلى توجيه هذا الإطلاق بما ذكروا، ولاسيّما المرحوم النائيني ﷺ، مع أنّ فيه ما فيه، فلاحظ.

ولا حاجة إلى ما أفاده أُستادنا المحقّق ـ مدّظله ـ من أنّ الرفع بلحاظ شمول خطاب العناوين للموارد، وغير ذلك ممّا أفادوا فيه.

إن قلت: جعل المكلّف في العذر إنّما يتمّ في الأحكام التكليفيّة، وأمّا الأحكام الوضعيّة: فلامعنى لذلك فيه، وإطلاق الدليل يشمل كلا الحكمين، فلابدّ من الالتزام بالرفع واقعاً ولو في الجملة.

قلت: الأحكام الوضعيّة على أنحاءٍ:

منها: ما هو مترتّب على المعاملات بعد تحقّقها، كالملكيّة والزّوجيّة ونحو ذلك، لا الصّحّة والفساد؛ لعدم قابليّتهما للجعل؛ فإنّهما أمران انتزاعيان عقلاً، كما حقّق في محلّه.

ومنها: ما هو مترتّب على الذوات لا الأفعال بحيث يكون الأفعال واسطة ثبوت الحكم الوضعي لموضوعه، نظير نجاسة الملاقي للنجس، أو لا تكون الأفعال دخيلة في ذلك، كنجاسة الأعيان النّجسة، ومن هذا النّحو من الأحكام الوضعيّة جنابة الشخص عند عروض أحد أسبابها أو ضمان الشخص عند عروض سببه.

ومنها: ما هو مترتّب على الأفعال حتّى في باب التكاليف، وهو الشرطيّة

و الجزئيّة و المانعيّة.

أمّا **النحو الأوّل:** فخارج عن حديث الرّفع بالكلّيّة. أمّا في «ما لا يعلمون»: فواضح؛ لعدم التقييد في مورده قطعاً. وأمّا في الاضطرار إلى المعاملة: فلا يصحّ التمسّك برفع ما اضطرّوا إليه للحكم بفسادها؛ لما في الرفع من خلاف المنّة. وأمّا في الإكراه إليها: فلاعتبار الرّضا و الطيب المعاملي فيها، فدليل تنفيذها مقيّد بنفسه بالرّضا و الطيب المنافي للإكراه، فلا تصل النّوبة إلى حكومة دليل الرفع على أدلّة التنفيذ.

و أمّا ما أفاده سيّدنا الأُستاد في مكاسبه من: «أنّ دليل الرفع واعتبار الرّضا واردان في مرتبة واحدة على الأدلّة المطلقة أو العامّة الدالّة على تنفيذ المعاملات».

ففيه أوّلاً: أنّ دليل الرفع متكفّل لبيان حكم ثانوي في طول الحكم الأوّليّ، كما هو ظاهر من لسان الرفع المتعلّق بالعناوين، و دليل اعتبار الرضا يقيّد أدلّة التّنفيذ إلى الحكم الأوّلي، فكيف يمكن القول بأنّهما في مرتبة واحدة.

و ثانياً: أنّ عمدة الدليل على تنفيذ المعاملات بناءُ العقلاء و سيرتُهم فيها، و المعتبر منها عندهم ما كان عن رضا مالكه، و الأدلّة العامّة كلّها منصرفة إلى المعتبر عند العقلاءِ؛ فإذاً ليس لنا عامّ أو مطلق يُقيَّد بدليل الرّضا، بل لا دليل على اعتبار الرضا في المعاملات غير ما ذكرنا.

أمّا دليل عدم حلّيّة مال الغير إلّا بطيبة نفس منه: فغير ناظر إلى المعاملات، و دليل «التجارة عن تراض»، لا مفهوم له، فإنّ القيد غالبيّ، و تمام الكلام في محلّه.

فما أفاده بعض المحقّقين في حاشيته على المكاسب من: «أنّ حديث رفع الإكراه مختصّ بباب المعاملات، و رفع الاضطرار مختصّ بباب العبادات» غير تامّ.

و أمّا سائر العناوين: فما يمكن فرضها في المعاملات ليس إلّا الخطأ و النّسيان، و معهما لا يقتضي لترتّب الأثر على المعاملة للإخلال بموضوعها بهما، فإنّ حديث

الرّفع دالّ على رفع الشيء لا إثباته. و رفع الشرطيّة و الجزئيّة بالنّسبة إلى ترتّب الأثر لا يمكن بالنّسبة إلى ما هو شرط أو جزء في الموضوع بنظر العقلاء، لفقد الموضوع.

و أمّا بالنّسبة إلى ما هو دخيل فيه شرعاً، ففي فرض نقص الشرط أو الجزء فالمأتيّ به لا أثر له شرعاً حتّى يرفع و ما هو موضوع للأثر لم يؤت به، و هكذا في فرض زيادة المانع، و نفس رفع اعتبار الشرطيّة أو الجزئيّة أو المانعيّة لا يوجب اعتبار غيره تمامَ الموضوع للأثر، و لذا لم يفت فقيه بوقوع الطلاق بقوله: «أنتِ طلاق»، بدل: «أنت طالق»، خطأ أو نسياناً، فتأمّل، مع أنّه يمكن تصوير الرّفع بمعنى العذر في ذلك، كما لا يخفى.

و أمّا النحو الثّاني: فأيضاً خارج عن حديث الرفع.

أمّا بالنّسبة إلى «ما لا يعلمون» فواضح.

و أمّا بالنّسبة إلى ما اضطرّوا إليه، و ما أكرهوا عليه، و الخطأ، و ما لا يطيقون: فلأنّ متعلّقها الأفعال لا الذّوات، فما يمكن أن يرفع بها لا حكم له و ما له حكم لم يتعلّق به شيء من هذه العناوين.

و أمّا النّسيان: فهو و إن يمكن تعلّقه بالذّوات أو حكمها إلّا أنّ حكمه حكم «ما لا يعلمون» في الشبهات الموضوعيّة و الحكميّة؛ فإنّ ظاهرهما ثبوت الحكم الواقعيّ في موردهما و تعلّق الجهل و النّسيان به، فلا معنى للقول بتقييد الواقع بغيرهما.

و أمّا النّحو الثّالث: فيمكن تصوير الرّفع بمعنى العذر فيه، مع كون ذلك ظاهر الدّليل. و الحديث لا يساعد رفع الشرطيّة أو الجزيّة أو المانعيّة في موردها واقعاً على ما مرّ، فلا ملزم للالتزام بالرّفع واقعاً في شيء من موارد إمكان شمول الحديث لها.

أصل

لو اضطرّ المكلّف إلى ترك جزءٍ أو شرط من المركّب أو إيجاد مانع في فرد أو أُكره على ذلك أو نسي أحدها، فترك الأوّلين أو أوجد الأخير. و هكذا في مورد الخطأ و الجهل، فهل يحكم بالإجزاءِ عند كشف الخلاف أو لا؟

ظهر ممّا تقدّم من أنّ الرّفع في هذه الموارد عذريّ لا واقعيّ، أنّ مقتضي القاعدة عدم الإجزاءِ في شيء من هذه الموارد؛ فإنّ قضيّة تقييد المطلقات بأدلّة الأجزاءِ و الشرائط و الموانع الجزئيّةُ المطلقة أو الشرطيّة المطلقة أو المانعيّة المطلقة و العذر لاينافي ترك الواقع، فالمأمور به لم يُؤتَ به، و المأتيّ به فاقد للقيد المعتبر فيه، فلادليل على سقوط الأمر بذلك، و من هنا يعلم أنّه لايمكن إثبات الإجزاءِ إلّا بدليل آخر غير حديث الرّفع، نظير «لاتعاد» في الصلاة.

و قد أفاد سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ أنّه لابدّ من التفصيل بين مورد الجهل و غيره دليلاً، و القول بعدم الإجزاء في كليهما.

أمّا وجه عدم الإجزاء في مورد الجهل من جهة أنّ الرّفع في مورده ظاهريّ، و لادليل على الإجزاءِ في موارد الأوامر الظّاهريّة مع كشف الخلاف.

و أمّا وجه عدم الإجزاءِ في غير ذلك، فإنّ رفع الشرطيّة أو الجزئيّة أو المانعيّة و إن كان واقعيّاً إلّا أنّ حديث الرّفع لا يمكنه إثبات الأمر بالفاقد بنفس رفع القيد.

و بعبارة أُخرى إنّ الشرطيّة و الجزئيّة و المانعيّة و إن كانت مجعولة إلّا أنّ جعلها بتبع منشأ انتزاعها و هو الأمر بالمركّب لعدم؛ تعدّد الأمر في المركّبات كما هو المفروض، فمع رفع الشرطيّة أو الجزئيّة أو المانعيّة يسقط الأمر لامحالة، فلابدّ من إثبات الأمر بالباقي من إقامة دليل.

وقد أفاد أُستادنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ في مورد الجهل أنّ لسان الرّفع يقتضي الإجزاء بنظر قاعدة الطهارة، فلو صلّى مع لباس شكّ في طهارته ونجاسته بالبناءِ على الطهارة لقاعدتها، يجزي ذلك إن انكشف الخلاف بعد ذلك؛ فإنّ لسان دليلها يقتضي حكومتها على أدلّة اشتراط الصّلاة بطهارة اللّباس، فتكون النتيجة اشتراطها بالأعمّ من الطّهارة الواقعيّة والبنائيّة، وفي المقام لسان رفع الجزئيّة يقتضي الاكتفاء بفاقد الجزءِ في المورد. وفي باقي العناوين أنّ حكومة دليل الرّفع على أدلّة الأجزاءِ والشرائط والموانع تقتضي اختصاص الجزئيّة وغيرها بغير مورد طروّ هذه العناوين، ففي موردها لادليل على تقييد المطلقات الأوّليّة، فالقاعدة تقتضي الإجزاء بلا حاجة إلى حديث «لا تعاد». وقد فصّل في مبحث إجزاءِ الأمر الظاهري عن الواقع بين مورد الأمارات والأُصول بالإجزاءِ في الثّاني دون الأوّل.

من جهة استفادة ذلك من لسان الدليل في الثّاني بخلاف الأوّل؛ فإنّها طريق إلى الواقع، يمكن فيه فرض كشف الخلاف. وهذا كماترى مبنيّ على القول بتقييد الواقع بسبب تحكيم دليل الرّفع على دليل الواقع.

وأمّا لوقلنا بأنّه لايستفاد من ذلك إلّا العذر في مخالفة الواقع: فقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة، عدم الإجزاءِ مطلقاً، وأمّا لو فرضنا تقييد الواقع في غير مورد الجهل من سائر العناوين، فالحقّ كما أفاده أُستادنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ ووجهه ما بيّنه.

وأمّا ما أفاده سيّدنا الأُستاد من عدم الدّليل على إثبات الأمر بالفاقد بعد رفع القيد بالحديث، فإنّما يتمّ لو تعلّق الأمر بالمركّب بأمر واحد، وأمّا مع تعلّق الأمر بنفس الطّبيعة وبيان قيوده وشرائطه بدليل آخر، فلا، فإنّ مقتضى دليل القيود وإن كان القيديّةَ المطلقة إلّا أنّه يقيّد بدليل الرّفع، فلادليل على القيديّة في مورد العناوين، والإطلاقات محكّمة.

و أمّا في مورد الجهل، فالحقّ مع سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ فإنّ المفروض عدم الإتيان بالواقع، و المأتيّ به موافق للأمر الظّاهري فقط، و لا معنى للقول بأنّ لسان الدّليل يقتضي التّعميم في الواقع مع الالتزام بعدم التّصويب، ففي موارد العلم باشتراك الجاهل و العالم في الحكم الواقعي، لابدّ من الحكم بعدم الإجزاءِ.

نعم، في موارد إمكان الاختلاف نظير المثال في قاعدة الطّهارة مبنيّ على الإجزاء، و لا محذور في ذلك إلّا أنّه لا يتمّ في المقام، و في موارد الأُصول؛ لأنّ المفروض عدم استفادة أزيد من العذر من حديث الرّفع، و عدم استفادة أزيد من الحكم الظّاهري في موارد جريان الأُصول.

أصل

ذكر أُستادنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ وقال:

> حيث إنّ الظاهر من الحديث الشريف أنّ المرفوع لابدّ وأن يكون ما هو متعلّق العنوان، فيظهر الفرق بين النّسيان والخطأ، ومالايطاق، وبين الإكراه والاضطرار، في مورد ترك الجزءِ أو الشّرط من جهة طروّ أحدها، والحكم بصحّة العمل في الأُولى وعدمها في الثّانية. وأمّا في مورد إيجاد المانع، فلافرق بينهما، و يحكم بالصّحّة في جميعها.

وجه ما أفاد أنّ نسيان الجزءِ مثلاً أو إيجاد المانع يرفع أثر المنسيّ، و هو وجود الجزءِ والمانع و هو الجزئيّة والمانعيّة، فيصحّ العمل بترك الجزءِ أو إيجاد المانع نسياناً.

و أمّا لو أُكره على ترك الجزءِ: فالمكره عليه التّرك، و لاأثر للترك ـ بما هو ـ غير البطلان و وجوب الإعادة، و هما عقليّان لا شرعيّان، فلايمكن الحكم بصحّة العمل حينئذٍ، بخلاف مالو أُكره على إيجاد المانع، فإنّ المكرَه عليه ـ و هو إيجاد المانع ـ

يرفع أثره وهي المانعيّة، فيصحّ العمل حينئذٍ.

وقد أفاد ـ مدّظلّه ـ أنّه: «لافرق فيما ذكرنا بين العبادات والمعاملات لو كانت المنسيّ الجزء أو الشّرط الشرعييّن، لاالمعتبرين بنظر العقلاءِ في قوام ماهيّة المعاملة أو دخيلين في ترتيب الأثر بنظرهم، وهكذا في المانع، سواء وجد نسياناً أو عن إكراه».

وهذا على مبناه (دام‌ظلّه) من أنّ الرّفع في المذكورات واقعيّ، متين بجميع ما أفاد، لكن على ما بنينا عليه ـ من أنّ الامتنان لا يقتضي أزيد من جعل المكلّف في عذر حتّى في المعاملات، والرّفع عذريّ لاواقعيّ ـ يظهر عدم الفرق في الحكم بالبطلان، وعدم الإجزاء في جميع ذلك وإن كان المكلّف معذوراً في مخالفة الواقع في موارد العناوين.

نعم، لو دلّ دليل على الإجزاءِ في مورد، نتمسّك به، ونحكم بالصّحّة والإجزاء، بلا فرق بين ما ذكر أيضاً.

وأيضاً، يظهر عن بعض الأعاظمﷺ اختصاص الرّفع بالأُمور الوجوديّة حيث قال: «إنّ شأن الرّفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لاتنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لانّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً».

وأورد عليه أُستادنا المحقّق (دام‌ظلّه) بأنّه:

> لامانع من تعلّق الرّفع بالأُمور العدميّة؛ إذ الرّفع رفع ادّعائي لاحقيقي، والمصحّح له ليس إلّا آثار ذلك العدم وأحكامها، كما أنّ المصحّح لرفع الأُمور الوجوديّة، هو آثارها وأحكامها.

وأنت خبير بأنّ كلّاً من الاستدلال والإيراد مبنيّ على كون الرّفع واقعيّاً، ومع كون الرّفع عذرياً، فلامجال لذلك البحث؛ فإنّ حاصل الحديث على هذا المبنى أنّه عند طروّ أحد هذه العناوين، فالمكلّف معذور في مخالفة الواقع، ولافرق في ذلك

بين الوجوديّ والعدميّ. هذا وإن كان الحقّ على ذلك المبنى مع أُستادنا، ولكلامه بقيّة يرجع إلى التقريرات.

أصل

ذكروا أنّ المرفوع في الموارد المذكورة، هو آثار العناوين المأخوذة طريقاً إلى معنوناتها، وأمّا الآثار المترتّبة على نفس العناوين، فغير مرفوعة قطعاً، بل لا يعقل رفع تلك الآثار بما يوجبها، وفصّل أُستادنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ بين الرّفع في الموارد الثلاثة الأخيرة وما عداها، والتزم برفع آثار المعنونات في ما عداها؛ فإنّ العناوين المذكورة فيها كلّها طريقيّة لتبادرها بخلاف الثلاثة؛ فإنّها عناوين نفسيّة لا مناص فيها إلّا رفع ما هو آثار لأنفسها؛ لعدم قابليّتها على الطريقيّة وإن لزم منه التفكيك، إلّا أنّ هذا المقدار ممّا لابدّ منه، بل يمكن أن يقال: إنّ الرّفع قد تعلّق في الجميع بعناوين نفسيّة حسب الإرادة الجدّيّة إلّا أنّ ذلك إمّا بذكر نفس تلك العناوين النفسيّة في الثلاثة، أو بذكر ما هو طريق إليها في غيرها من دون تفكيك.

أقول: على ما ذكرنا لا موضوع لهذا الكلام أصلاً، فإنّ المرفوع في الجميع على سياق واحد، وماله إلى جعل العذر في مخالفة الواقع؛ فإنّ هنا ادّعاءين: أحدهما: في نفس إطلاق الرّفع. وثانيهما: في إسناد الرّفع إلى الذّوات، ومصحّح كليهما عدم إيجاب التحفّظ، أو عدم إيجاب الاحتياط، كما مرّ.

ويؤكّد ذلك بعض الرّوايات الواردة في الصّفات الذميمة مالم يظهرها الشخص في الخارج، الدّالّة على العفو عنها، وهذا لا يصحّ إلّا كان الواقع في مورد العفو موجوداً.

وممّا يؤيّد كون الرّفع عذريّاً وحدة السياق بين الثلاثة وغيرها، ولا تتمّ الوحدة إلّا بذلك؛ فإنّ الرّفع الواقعي لا يمكن إلّا بإسناده إلى الثلاثة نفسيّاً، وإلى غيرها

طريقياً، و ما أفاده من وحدة السّياق بحسب الإرادة الجدّيّة أجنبيّ عن ذلك؛ فإنّ السّياق إنّما يلحظ في الإرادة الاستعماليّة لا الجدّيّة، و الإرادة الاستعماليّة في الثلاثة نفسيّة، و في غيرها طريقيّة.

و ممّا يؤيّد ذلك أيضاً وحدة السّياق بين «ما لا يعلمون» و النّسيان و غيرهما بناءً على تعميمهما للأحكام؛ فإنّ الرّفع فيهما عذريّ قطعاً، و إلّا يلزم الدّور، و إن أبيت، فلا أقلّ من لزوم التصويب.

أصل

ذكر بعضهم أنّ الرفع في «ما لا يعلمون»، مختصّ بالشبهات الموضوعيّة، و ذكروا في وجه ذلك:

١. وحدة السّياق، و عدم إمكان تعلّق الاضطرار أو الإكراه إلّا بالموضوع الخارجي، أي الفصل.

و فيه: أنّ الالتزام بعموم الرفع في «ما لا يعلمون» لا ينافي وحدة السّياق، فإنّ الاستحالة المذكورة من جهة استحالة الانطباق، لا من جهة استعمال الموصول في الفعل، بل الموصول في معناه في جميع ما ذكر، و سعته و ضيقه بسعة صلته و ضيقه.

٢. إسناد الرفع إلى الحكم حقيقيّ، و إلى الفعل مجازيّ، و لا يمكن الإسناد بكلا النحوين بإسناد واحد.

أجاب عن ذلك سيّدنا الأُستاد:

«بأنّ المحذور إنّما هو في الرفع التكويني لا التشريعي؛ فإنّه حقيقيّ في الفصل أيضاً» و ذكر في بيان المراد من الرفع التشريعي «أنّه تشريع رفعاً في مقابل التشريع وضعاً، فكما أنّ الحكم قابل للتشريع وضعاً، قابل للتشريع رفعاً.

غايته أنّ الرّفع في المقام ظاهريّ، و نتيجته الترخيص الظاهريّ، و لا منافاة بين

اجتماع الحكمين: واقعيّ، و ظاهريّ، كما حقّق في محلّه».

و فيه: أوّلاً: بعد تسليم الرّفع التشريعيّ أنّه في الحكم من الوصف بحال نفس الموصوف، و في متعلّق الحكم من الوصف بحال متعلّقه، و دعوى استحالة جمعهما في إسناد واحد من جهة عدم الجامع بين الأمرين، و صرف ردّ المجاز إلى الحقيقة لا يدفع المحذور.

و أجاب عنه ثانياً: «بأنّ الإسناد حينئذٍ ليس بحقيقيّ و لا تحقيقيّ، بل مجازيّ؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمتين، نظير الماءِ و الميزاب و قد جريا، فإنّ إسناد الشيء إلى أمرين جمعاً بهذا النحو إسناد إلى غير ما هو له».

و فيه: أنّ هذا أيضاً يرفع الاستحالة المذكورة، فإنّ الكلام ليس في كيفيّة الإسناد، بل في إمكانه.

أجاب بعض الأعاظم‏ﷺ عن ذلك «بأنّ المرفوع في جميع التسعة إنّما هو الحكم الشرعيّ، والإضافة إلى الأفعال الخارجيّة لأجل تعلّق العناوين بها، و إلّا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعيّ، و هو الجامع بين الشبهات الموضوعيّة و الحكميّة، و مجرّد اختلاف منشأ الشبهة، لا يقتضي الاختلاف فيما أُسند الرّفع إليه».

و قد أشكل عليه أُستادنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ «بأنّ مناط الإشكال إنّما هو في الإسناد بحسب الإرادة الاستعماليّة؛ فإنّ الإسناد إلى الحكم إسناد إلى ما هو له دون الإسناد إلى الموضوع، فلابدّ أن يراد في جميعها الموضوع حتّى يصحّ الإسناد المجازيّ في الجميع، فكون المرفوع بحسب الجدّ الحكم الشرعيّ، لا يدفع الإشكال».

و قد أجاب هو عن الإشكال بما أجاب به شيخه الأُستاد و العلّامة بتقريب أنّ المتكلّم ادّعى قابليّة رفع ما لا يقبل الرّفع تكويناً، ثمّ أسند الرفع إلى جميعها حقيقة. و بعبارة أُخرى جعل كلّ العناوين بحسب الادّعاءِ في رتبة واحدة، وصف واحد

في قبولها الرفع، وأسند الرّفع إليها حقيقة، فلا يلزم منه محذور.

أقول: أمّا ما أفاده بعض الأعاظم:

> فإنّ الحكم في مورد الشبهة الموضوعيّة، هو الحكم الواقع في النتيجة، وهذا لم يتعلّق به قلم الجعل والوضع حتّى يرفع، بل الجعل والوضع متعلّقان بالحكم الواقع في الكبرى، فالشبهة الموضوعيّة لا ترجع إلى الشّبهة في الحكم، بل إنّما هي الشبهة في الموضوع، والشّبهة في انطباق الحكم عليه، وكلاهما أمر واحد؛ فإنّ الجهل بالخمريّة بمجرّده لا يكون مشمولاً لحديث الرفع إلّا أن يكون للخمر حكم كالحرمة، فالشّبهة في الحقيقة في أنّ هذا مصداق لموضوع الحرمة، أم لا؟

وإن شئت فعبّر بأنّ الحرمة المجعولة على الخمر منطبقة على هذا أم لا؟ فالشّبهة الموضوعيّة هي الشّبهة في الموضوع والانطباق في نفس الحكم.

وأمّا ما أشكل عليه أُستادنا المحقّق، فليت شعري كيف يجتمع ما ذكره هنا من أنّ الإسناد بحسب الإرادة الاستعماليّة، وما ذكره ونقلنا عنه في تصحيح وحدة السّياق في الرّواية من أنّ الرفع قد تعلّق بعناوين نفسيّة في الجميع بحسب الإرادة الجدّيّة، فالسّياق واحد، ولا تفكيك، فإنّ مرحلة الإسناد هو مرحلة السّياق، فأمّا هما يلحظان بحسب الإرادة الاستعماليّة، أو بحسب الإرادة الجدّيّة.

والصّحيح أنّهما بحسب الإرادة الاستعماليّة، لا بأن يستعمل اللّفظ في الإسناد، بل الإسناد يتحصّل من مقال المتكلّم باستعمال جميع مفردات كلامه في معانيها، ولذا قد يكون استعمال المفردات كلّها حقيقياً والإسناد مجازيّاً، ويجيء زيادة توضيح لذلك إن شاءالله.

ولا يخفى أنّ الإيراد الصّحيح على ماذكره بعض الأعاظم ما ذكرنا، لا ما أفاده أُستادنا المحقّق، فإنّ الحكم في موارد الشبهات الموضوعيّة غير مشكوك فيه؛ فإنّ الكبرى مسلّمة على الفرض، والشّكّ في الصغرى وإن أوجب الشّكّ في النتيجة إلّا

أنّه راجع إلى الشكّ في الانطباق لا الجعل، فالحكم غير مرتفع حتّى بحسب الإرادة الجدّيّه.

وأمّا وجه شمول الدليل لموارد الشبهات الموضوعيّة، فيجيء الكلام فيه، وأنّه هو وجه الشمول لموارد الشبهات الحكميّة بعينه.

وأمّا ما أجاب به أُستادنا المحقّق عن الإشكال، فهو مناف لما أفاده هو بنفسه في مبحث حديث الرّفع من أنّ الرفع ادّعائي في «مالا يعلمون»، نظير نفي الحرج والضرر في أدلّتهما، فكيف يجتمع كون الرفع حقيقياً لادّعاءِ كون متعلّقه قابلاً للرفع، وكون الرفع ادّعائياً.

على أنّ دعوى قابليّة ما لا يقبل الرفع للرّفع وضمّه إلى ما يقبل الرفع وإسناد الرفع إلى المجموع حقيقة، إنّما يتمّ لو ذكر الجميع في الكلام بعنوان مستقلّ. وأمّا لو ذكر بعنوان عامّ، ك:«ما لا يعلمون» الشامل للحكميّة والموضوعيّة معاً على الفرض فلا؛ فإنّ كلّ لفظ لا يحكي إلّا عن معناه، ولا يمكن في هذا اللّحاظ إلّا لحاظ نفس المعنى، ومن المعلوم أنّ المعنى في «ما لا يعلمون»، أمر واحد، فكيف يمكن ادّعاء قبوله للرّفع لينطبق على الموضوعيّة، وعدم الادّعاءِ لكونه شاملاً للحكميّة.

إن قلت: إنّ الموصول مشير إلى الذّوات، ولو كانت الحيثيّة تعليليّة، يدور الرفع مدارها، وليست نكتة للرّفع للجمل، والذّوات أُمور متعدّدة بعضها قابلة للرّفع حقيقة وبعضها ادّعاء، ويجمعها المتكلّم بعنوان عامّ، ويسند الرّفع إليه حقيقة.

وبالجملة، الأمر الواحد غير قابل للادّعاءِ وعدمه، لكنّ المعنى في «ما لا يعلمون»، لا يكون واحداً إلّا إذا كانت الحيثيّة تقييديّة بحيث يكون المفهوم ملحوظاً اسميّاً، وأمّا لو لوحظ حرفياً ـ كما هو الحقّ في الموصولات ـ فالمعنى متعدّد.

قلت: كون الموصول من قبيل أداة الإشارة مسلّم، لكن ليس معنى هذا أنّ المتكلّم

بالموصول يلحظ الذّوات أوّلاً تفصيلاً، ثمّ يجمعها بعنوان واحد، بل معناه تعلّق الرّفع بالذّوات الملحوظة إجمالاً حال الكلام، فالملحوظ في هذا الحال ليس إلّا أمراً واحداً غايته إجمال للتفصيل المتعلّق به الرّفع حقيقة، وفي هذا اللّحاظ لا يجتمع الادّعاء وعدمه.

وهكذا الكلام في صدور الحديث، وهو «رفع عن أُمّتي تسعة»، فكيف يجتمع الادّعاء وعدمه في التّسعة في هذا اللّحاظ الإجمالي؟

والصحيح في الجواب أن يقال: أمّا بناءً على مسلكنا من كون الرفع عذريّاً لا واقعياً: فليس في البين إسناد واقع في محلّه؛ فإنّ الحكم أيضاً غير مرفوع، كالموضوع غايته ادّعي أنّه مرفوع. ومصحّح الادّعاءِ في مورد النسيان والخطأ والثلاثة الأخيرة، عدم إيجاب التحفّظ، وفي «ما لا يعلمون»، عدم إيجاب الاحتياط، وفي الإكراه والاضطرار وما لا يطيقون، عدم إيجاب تحمّل الضرر، والجامع عدم إيجاب الاهتمام في مقام الامتثال للإتيان بالواقع، فإسناد الرّفع إلى الحكم والموضوع كليهما على نسق واحد، ادّعائي، والمصحِّح ما ذكر.

وأمّا بناءً على مسلكهم من كون الرفع في غير «ما لا يعلمون»، واقعيّاً: فليس في «ما لا يعلمون»، إسناد واقع في محلّه، وقلنا بشموله للأحكام؛ فإنّهم لا يلتزمون بالرّفع الواقعي في مورده، فالرّفع ادّعائي، والمصحّح ما مرّ.

نعم، بالنّسبة إلى نسيان الحكم الكلام في محلّه؛ لرفع الحكم المنسيّ واقعاً، وهذا خارج عمّا نحن بصدده وهو شمول «ما لا يعلمون» للشبهات الحكميّة، وهل الإسناد في النّسيان في محلّه، أو لا؟ فالتحقيق أن يقال: إنّه مركّب من الإسناد في محلّه، ومن الإسناد في غير محلّه، وهكذا في صدر الحديث إسناد الرفع إلى التسعة مركّب من الإسناد في محلّه، وهو إسناد الرّفع إلى الحكم المنسيّ، ومن الإسناد في غير محلّه وهو ما عداه.

وبيان ذلك بأنّ المجاز في الإسناد يغاير المجاز في الكلمة، وهذا ظاهر، وفي المقام المجاز المدّعى إنّما هو في الإسناد كما لا يخفى، وحينئذٍ نقول: لو قلنا بأنّ الماء جرى، فقد استعملنا الكلمتين و الهيئة في معناها و إسنادنا في محلّه، و هذا هو الإسناد الحقيقي و لو قلنا بأنّ الميزاب جرى، فقد استعملنا الكلمتين والهيئة في معناها كالسّابق والإسناد في غير محلّه، وهذا الإسناد المجازي.

ولو قلنا بأنّ الميزاب والماء قد جريا، فالكلمات كلّها قد استعملت في معناها. وبما إن أسندنا الجري إلى أمرين: الماءِ والميزاب، والإسناد إلى أحدهما في محلّه، وفي الآخر في غير محلّه، فلابدّ لنا من الالتزام بأنّ الإسناد حقيقي ومجازيّ.

لا يقال: الإسناد واحد، فكيف يتّصف بوصفين؟ فإنّه يقال: الإسناد ليس معنى الهيئة حتّى يقال: إنّ الهيئة أمر واحد، بل الإسناد ما يوجده المتكلّم من استعمال الكلمات في معانيها، وهذا قد تعلّق بأمرين: أحدهما: حقيقي، والآخر مجازيّ، وهكذا في ما نحن فيه.

فلو قال بأنّه رُفع الحكم، الإسناد كالاستعمال في جميع الكلمات حقيقيّ. ولو قال بأنّ رفع الفعل الإسناد مجازي بخلاف الاستعمال. وأمّا لو قال: رُفع الحكم والفعل فالإسناد حقيقيّ ومجازيّ، والاستعمال حقيقيّ، ولا محذور فيذلك.

والإيراد المذكور بأنّه لا يمكن كلا النّحوين بإسناد واحد، خلط بين مقام الاستعمال والإسناد؛ فإنّ الإسناد لبّاً راجع إلى إسنادين، وهكذا الكلام بالنّسبة إلى صدر الحديث وإسناد الرّفع إلى التّسعة.

نعم، هنا إشكال آخر وهو أنّه في غير «ما لا يعلمون»، الرّفع واقعيّ، وفيه عذريّ، وفي مورد النّسيان، الرّفع حقيقي في الأحكام لا يحتاج في ذلك إلى الادّعاءِ، وفي الموضوعات المنسيّة، وفي غير النّسيان ممّا عدا «ما لا يعلمون»، الرّفع ادّعائيّ يحتاج إلى مصحِّح، والمصحّح رفع الآثار الواقعيّة على الفرض، ومصحّح الادّعاء

في «ما لا يعلمون»، رفع إيجاب الاحتياط، كما مرّ، فكيف يجتمع الادّعاء وعدمه في إسناد الرّفع إلى النّسيان؟ وكيف يجتمع نحوان من الادّعاءِ وعدم الادّعاءِ في إسناد الرّفع إلى التّسعة؟ وذكرنا في الجمع بين الكيفيّتين من الإسناد إنّما هو في ما إذا ذكر المسند إليه في الكلام تفصيلاً ولو بنحو العطف في الموضوع

وأمّا إذا ذكر بعنوان عامّ إجمالي، كالنّسيان أو التّسعة، فلا يلحظ المتكلّم حال الإسناد إلّا هذا المعنى الإجمالي الملحوظ بنعت الوحدة لا الكثرة، وفي هذا اللّحاظ إمّا أن يدّعى أولا، ومع الادّعاءِ فإمّا أن يدّعى بالكيفيّة الواقعة في «ما لا يعلمون»، أو بالكيفيّة الواقعة في غيره، والجمع بين هذه الأُمور في لحاظ واحد لا يمكن، وهذا ممّا يدلّ على أنّ الرّفع عذريّ في جميع الموارد؛ فإنّ الادّعاء ومصحّح الادّعاءِ في الجميع واحد كما مرّ، إلّا أن يقال: إنّ الملحوظ حال الكلام إنّما هو نفس معاني المفردات وما هو بصدد بيانه

وأمّا وجه تصحيح الاستعمال: فلا يلزم لحاظ حال الاستعمال والادّعاء في مرتبة سابقة على الاستعمال والإسناد، فيمكن ادّعاء المتكلّم كلّاً من الكثرات بنحو مناسب له، ويلحظ هذه الكثرات بعنوان إجمالي عامّ ملحوظ بنعت الوحدة، ففي مقام لحاظ المصحّح الكثرات ملحوظة بنعت الكثرة، وفي مقام لحاظها بنعت الوحدة، لا نحتاج إلى لحاظ المصحّح، فحينئذٍ الإسناد يتّصف بالحقيقيّ والمجازيّ معاً باعتبار الكثرات الملحوظة قبلها، وبالمجازي باعتبار الوحدة الملحوظة حاله، وعلى ذلك فالإشكال بعدم تصوير الجامع بين هذه الأُمور أيضاً مندفع؛ فإنّه بعد لحاظ رفع «ما لا يعلمون»، بمصحّح رفع إيجاب الاحتياط ورفع الحكم المنسيّ واقعاً، ورفع موضوع المنسيّ وسائر العناوين بمصحّح رفع الآثار، يمكن أن يقال: رفع النّسيان وهكذا رفع التّسعة، كما هو ظاهر.

ولكنّك خبير بأنّ هذا النّحو من الكلام يناسب المعمّيات، لا المحاورات العرفيّة،

فلو لاحظنا الحديث بالنّظر العرفي، لا يمكننا حملها على ما ذكر، وهذا شاهد على أنّ الرّفع عذريّ في الجميع.

٣. إنّ مفهوم الرّفع يقتضي أن يكون متعلّقه ثقيلاً، والثقيل هو الفعل ولا ثقل في الحكم نفسه، أجاب سيّدنا الأُستاد عن ذلك بأنّه: «كما يصحّ إسناد الرّفع إلى الفعل؛ لكونه ثقيلاً، كذلك يصحّ الإسناد إلى الحكم؛ لكونه سبباً موجباً له».

أقول: لو قلنا بأنّ متعلّق الرّفع هو الفعل، لكنّه من الواضح عدم تعلّقه بالفعل الواقع في الخارج، كما هو كذلك في جميع الأحكام والمتعلّقات والموضوعات، بل متعلّق الحكم وموضوعه ليس إلّا نفس الطّبيعة.

نعم اختار سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ تبعاً لشيخه الأُستادﷺ: «أنّ موضوعات الأحكام هي الموجودات، وفي مقام الإنشاءِ لاحظها الجاعل مفروض الوجود، وجعل الحكم للموجود، و فسّر القضيّة الحقيقيّة بذلك، وإنّ مآل كلّ قضيّة حقيقيّة إلى شرطيّة» وبنيا على ذلك استحالة اجتماع الأمر والنّهي في موارد التركيب الاتّحاديّ، ولكن جميع ما ذكراه خلاف التحقيق؛ فإنّ المتكلّم بقضيّة «الخمر حرام» لايلحظ في مقام التكلّم إلّا نفس معاني مفردات هذه القضيّة، وفرض الوجود أجنبيّ عن مفاد هذا الكلام بالكلّيّة، بل لا يعقل لحاظ غير معنى الكلام حين الكلام؛ لعدم تحقّق مبادئ اللّحاظ إلّا بالنّسبة إلى معنى الكلام، بل الحكم في مقام الإنشاءِ مترتّب على نفس العنوان، ومرحلة الفعليّة هي مرحلة انطباق الحكم لوجود موضوعه.

وأمّا ما فسّرا القضيّة الحقيقيّة به وإن يمكن استفادته من كلام بعض الفلاسفة، إلّا أنّه ليس بصحيح. والموضوع في القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة العنوان، غاية الأمر أنّ أفراد الموضوع في الخارجيّة منحصرة بالموجود، بخلاف القضيّة الحقيقيّة، فإنّ أفراد موضوعها غير منحصرة بذلك، بل يعمّ الموجود وما يوجد فيما بعد، ولذا لايمكن

أن يقال في متعلّقات الأحكام ـ على اصطلاحهما ـ مثل: الصّلاة واجبة، ما ذكراه مع أنّ هذه القضيّة حقيقيّة بلاإشكال، فلو كان الموضوع فيها الوجود يلزم الأمر بالحاصل، وهو مستحيل، وممّا ذكرنا ظهر أنّ اجتماع الأمر والنّهي جائز؛ فإنّ متعلّق الحكم العنوان، والخارج مجمع العنوانين، ولا يسري الحكم من متعلّقه إلى غيره، وتمام الكلام في محلّه.

فلو أُكره أحد على شرب الخمر مثلاً، فلا يقال: إنّ شرب الخمر الواقع في الخارج مرفوع بحيث لا ينطبق الحديث على المورد قبل تحقّق الشرب، ولذا يحكم بجواز الشرب حتّى قبل تحقّقه، فنفس طبيعة شرب الخمر مرفوع بما أنّها مكره عليها.

وعليه أيّ ثقل في نفس الطّبيعة على المكلّف مع قطع النّظر عن حكمها أي لم يكن ملزماً في الإتيان بها، فإنّ الموجب للثّقل هو الإلزام المتعلّق بها، فلا يصحّ أن يقال: إنّ المرفوع هو نفس الطّبيعة، بل المرفوع ما يوجب الثّقل، والموجب هو الإلزام، ولذا قلنا بأنّ إسناد الرّفع إلى الفعل يحتاج إلى العناية والادّعاءِ.

على أنّ الرّفع في عالم التشريع هو رفع لأمر تشريعيّ يوجب الثقل، وهذا لا يناسب الموضوع، فلو كنّا نحن ونفس إسناد الرّفع، لقلنا باختصاص الحديث بالشبهات الحكميّة إلّا أنّ القرينة الدّاخليّة في غير «ما لا يعلمون»، والدّاخليّة والخارجيّة في «ما لا يعلمون» دلّتنا على اختصاص الرّفع بالموضوعيّة في الأوّل، وبشموله في الثّاني على ما مرّ.

٤. إنّ الرّفع والوضع متقابلان يتواردان على مورد واحد، ومتعلّق الوضع إنّما هو الفعل أو التّرك على ذمّة المكلّف، فلامناص من كون متعلّق الرّفع كذلك، فيختصّ الحديث بالشبهات الموضوعيّة.

وأجاب سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ عن ذلك: «بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كان ظرف الرّفع أو الوضع ذمّة المكلّف. وأمّا إذا كان ظرفه الشّرع ـ كما هو ظاهر الحديث ـ كان

متعلّقهما هو الحكم لا محالة، فيكون المرفوع هو الحكم».

أقول أوّلاً: هذا مناف لمبناه دامظلّه من أنّ الإلزامات الشرعيّة ليست إلّا اعتبار شيء على ذمّة المكلّف، و الرّفع في عالم التشريع أيضاً هو رفع هذا الاعتبار، فظرف الرّفع أيضاً الذمّة.

و عليه لابدّ من أن يجيب الأُستاد عن الإشكال بأنّ الموضوع في الشبهات الحكميّة أيضاً هو الفعل أو الترك على ذمّة المكلّف، فهذا لا يوجب اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة.

و ثانياً: أنّ أصل وضع الفعل أو الترك على ذمّة المكلّف، لا نعقل له معنى إلّا بأن يعتبرا في الذمّة نظير الدّين، كالآية الكريمة ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ﴾[1]. و هذا لايوجب اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة، كما ترى في الآية الكريمة. و أمّا جعل الحكم: فليس مرتبطاً بذمّة المكلّف. أمّا في مرحلة جعل القانون: فظاهر. و أمّا في موارد الشبهات الموضوعيّة، فلم يوضع فيها حكم بالخصوص حتّى يقال بأنّه في هذه الموارد وضع الفعل أو الترك على الذمّة، بل الشّبهة في طول الوضع و في المرتبة المتأخّرة عنه، فالجهل بالخمريّة لا يوجب قلب ما هو المجعول واقعاً ـ من حرمة شرب الخمر، الغير المتعلّق بالذمّة، كما هو مفروض الإشكال ـ إلى وضع آخر، و هو وضع الترك إلى الذمّة حتّى يرفع.

و الحاصل أنّه في موارد الشبهات الموضوعيّة، لم يوضع شيء غير ما هو الموضوع قانوناً، فلو لم يكن حديث الرّفع شاملاً للجهل بنفس القانون، لم يكن شاملاً للشبهة الموضوعيّة أيضاً.

و يمكن تقريب الإشكال بوجه يسلم من بعض هذه الإيرادات، و هو أنّه في مورد

---

[1] ١. آل عمران: ٩٧.

الشّبهة الحكميّة تعلّق قلم الموضع بالحكم نفسه، وفي مورد الشّبهة الموضوعيّة وإن لم يوضع حكم بالخصوص إلّا أنّه لو وضع شيء لوضع الفعل أو الترك على الذمّة، وبما أنّ الوضع ظاهر في ذلك، والرّفع فيما يقابله، فيختصّ الرّفع بالشبهات الموضوعيّة.

وهذا مخدوش طرداً وعكساً؛ فإنّه في مورد الحكميّة قد يتعلّق الوضع بالحكم، كعمدة الأحكام، وقد يتعلّق بالفعل، كالحجّ هذا تنجيزاً، وأمّا تعليقاً فأيضاً كذلك؛ لإمكان أن يقال فيها: لو وضع لوضع الحكم أو الموضوع.

وأمّا في مورد الموضوعيّة، فلم يجعل حكم بالخصوص، كما مرّ. وأمّا قضيّة التعليق، فكلا الأمرين ممكن، لأنّه يمكن أن يقال فيها: إنّه لو وضع لوضع الفعل على الذّمّة، أو لوضع الحكم على الفعل، فلا محصّل لأصل الإشكال، ولا لما سلّمه سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ.

والصحيح في الجواب أن يقال: إنّ هذا الإشكال لو لم يكن دليلاً على اختصاص الحديث بالشبهات الحكميّة، لا يكون دليلاً على اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة؛ فإنّ الشّبهة في الموضوع هي الشّبهة في صغرى فعليّة الحكم، كالشّبهة في أنّ هذا خمر، والشّبهة في الحكم هي الشّبهة في الكبرى، كالشبهة في حرمة الخمر، والنتيجة في كلا الموردين الشّبهة في حرمة هذا، والوضع إنّما هو في الكبرى. وبنحو من المسامحة في النتيجة.

وأمّا في الصّغرى: فلا وضع كما هو واضح، فلو لاحظنا الوضع في الكبرى، يكون الحديث مختصّاً بالشبهات الحكميّة، ولو لاحظنا الوضع في النتيجة ولو بنحو من العناية، يعمّ الحديث لكلا الموردين، فتأمّل حتّى لا يتوهّم أنّ المرفوع في الشبهات الموضوعيّة على هذا الحكمُ لا الموضوع؛ فإنّ عموم الحديث لكلا الموردين بلحاظ الحكم غير عمومه لرفع الحكم، بل الظاهر من الحديث رفع

المشتبه، و المصحّح لإسناد الرّفع إلى الموضوع المشتبه رفع الحكم على ما مرّ، هذا.

و لا يخفى أنّ ما ذكرنا في الجواب عن الإشكالين (٣و٤) إنّما هو على مبنى القوم من كون الحديث ناظراً إلى رفع الحكم إمّا على مسلكنا من أنّ الرّفع عذريّ و الإسناد في كلتا الشبهتين الموضوعيّة، و الحكميّة يحتاج إلى مصحِّح الادّعاءِ، و المصحِّح رفع إيجاب الاحتياط.

فالجواب عنهما أظهر من أن يخفى؛ لأنّ المرفوع حقيقة ليس هو الفعل حتّى يقال: بأنّ رفع الفعل يناسب الشّبهة الموضوعيّة، بل المرفوع حقيقة إيجاب الاحتياط و الموصول، كما هو صالح للانطباق على الفعل، صالح للانطباق على الحكم، و إسناد الرّفع إلى كلا الأمرين يحتاج إلى المصحِّح بلا فرق بينهما، و الثقل إنّما هو في إيجاب الاحتياط لا الفعل نفسه، و الموضوع ليس هو الفعل أو الترك على الذمّة، بل إنّما هو إيجاب الاحتياط، فكذلك المرفوع على تفصيل ظهر ممّا تقدّم.

وممّا استُدلّ بها على البراءة

منها: قولهعليه السلام: «ما حجب الله علمَه عن العبادِ، فهو موضوع عنهم».

بتقريب أنّ الظاهر من حجب العلم العباد أنّ كلّ من كان محجوباً عن الحكم، فهو موضوع عنه و لو كان معلوماً لغيره، فوزانه وزان حديث الرفع، و الإنصاف أنّ حديث الحجب لا يكون دون حديث الرفع في الدلالة على البراءة؛ فإنّ الظاهر من الحديث أنّ الوضع عن العباد هو وضع ما هو المجهول، لا عدم التبليغ رأساً، و هذا هو المناسب المفروض في ذهن أهل المحاورة.

و منها: قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام». و دلالته واضحة.

و منها: قوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»

و لا يخفى ما فيه؛ فإنّ الورود غير الوصول.

أدلّة الأخباريّين على وجوب الاحتياط

احتجّ الأخباريّون على وجوب الاحتياط بآيات:

منها: ما دلّ بظاهره على لزوم التورّع والاتّقاءِ.

والجواب عنه ظاهر.

وبروايات وأنّها طائفتان:

إحداهما: الأخبار الخاصّة، كصحيحة عبدالرحمان وموثّقة عبدالله.

وثانيتهما: الأخبار العامّة.

ويرد عليهما أنّ مثل حديث الرفع حاكم عليهما؛ لدلالته على رفع الحكم في مورد الشبهة، فلا موضوع لهما.

وبما ذكر يمكن الجواب عن حديث التثليث أيضاً؛ فإنّ الحديث يرفع موضوع الريب، فإنّه حاكم عليها.

وبالعقل؛ للعلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة، فلابدّ من الاحتياط، وقد أجاب المحقّقون عنه بما لا مزيد عليه ولا نعيد. والله العالم.

ويقع [الكلام] في التنبيهات:

الأوّل: أنّه إنّما تجري إذا لم يكن هناك أصل موضوعيّ، وإلّا فهو حاكم عليها، ولقد أطالوا الكلام في أصالة عدم التزكية هنا، وأصل العدم الأزليّ. وقد مرّ في أوائل الكتاب ما يناسب ذلك، وسيأتي ما أفاده السيّد الإمام فيه، فلا نعيد.

الثّاني: «أخبار من بلغ»، لا تدلّ على استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فضلاً إذا احتمل ذلك مع عدم صدق البلوغ عليه، بل غايتها الدّلالة على الثواب الانقيادي، فوزانه وزان من سرّح لحيته فله كذا، ولا يمكن القول باستحباب الاحتياط بذلك، فإنّه ليس في مقام بيان الاستحباب لا بعنوان العمل، ولا بعنوان الاحتياط، وهذا

الإشكال ـ كما ترى ـ غير الإشكال الآتي، و هو عدم إمكان الاحتياط في الشبهات و لو بأوامر الاحتياط، فلا يمكن حلّه بأخبار من بلغ أيضاً؛ لعدم ظهور فيها في الأمر بالاحتياط، مضافاً إلى أصل الإشكال، فليتدبّر؛ فإنّه حقيق به.

الثّالث: قال صاحب الكفاية: «إنّه ربّما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من جهة أنّ العبادة لابدّ فيها من نيّة القربة المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً».

وأجاب عنه بما لا مزيد عليه.

و ما يمكن أن يقال: في تقرير الإشكال أمران:

أحدهما: ما أفاده الشيخ‌ۡ من: «أنّ العبادة لا بدّ له من نيّة القربة المتوقّفة على العلم بأمر الشارع، و في الشبهات البدويّة لا علم بالأمر، فلا يمكن الاحتياط».

و ثانيهما: أنّ حقيقة الإطاعة عبارة عن الانبعاث ببعث المولى و التحريك بتحرّكه، و في صورة احتمال يكون المحرّك هو احتمال الأمر، و لا يعقل أن يكون بوجوده الواقعي محرّكاً، فالانبعاث ببعثه ممنوع، و حينئذٍ لا يمكن تصحيح العبادة بأوامر الاحتياط أيضاً؛ فإنّ الاحتياط غير ممكن بالفرض، و هذا دوريّ.

و قد أجاب بعض عن الإشكال، و كفاية الاحتمال في تحقّق الاحتياط في تعرّضه، تطويل بلا طائل، مع أنّه لا يخلو عن النظر، فلاحظ كلامه. أعلى الله مقامه.

الرّابع: لا بأس بوقوع البحث في اللباس المشكوك كونه من أجزاءِ مالا يؤكل لحمه.

و الأقوال في المسألة عديدة:

عدم الجواز على الإطلاق، نسب إلى المشهور بل في المدارك قطعهم به.

الجواز على الإطلاق، كما عليه المحقّق القمّي‌ۡ، و مال إليه صاحب المدارك‌ۡ أيضاً.

التفصيل بين الشرطيّة والمانعيّة، كما ذكره صاحب الجواهر، أي لو قلنا بشرطيّة كون اللباس ممّا يأكل لحمه في الصلاة، فلابدّ من إحراز الشرط ومع الشكّ يحكم ببطلان الصلاة.

ولو قلنا بمانعيّة كون اللّباس من غير مأكول اللّحم، فلابدّ من إحرازه للحكم بالبطلان، ومع الشكّ يحكم بالصّحّة.

بل ذكر المرحوم النائيني في رسالته المفردة في المشكوك: «إنّ مبنى النزاع هو القول بالمانعيّة، وإلّا فعلى القول بالشرطيّة لامجال للقول بالجواز». وسيجيء أنّ بعض الوجوه المذكوره في الكلمات دليلاً على عدم الجواز يلائم القول بالشرطيّة أيضاً، فالنّزاع جار على كلاالوجهين.

والتفصيل بين اللبس من أوّل الصلاة وفي الأثناءِ، ففي الأوّل لا يجوز دون الثّاني، وهناك تفاصيل، مبنى جميعها التفصيل المتقدّم، أي الشرطيّة والمانعيّة، وهو التفصيل بين اللباس وغيره، والتفصيل بين الساتر وغيره، والتفصيل بين ما علم بكون المشكوك من أجزاءِ الحيوان ومالم يعلم، كما يظهر من عروة الوثقى، فإنّه اختار في الأوّل الجواز، ونفى الإشكال في الجواز في الثّاني.

ثمّ إنّ الجواز في المقام ليس تكليفيّاً متعلّقاً بذات العمل؛ فإنّه لا يحتمل كون لبس مالا يؤكل لحمه محرّماً من المحرّمات الإلهيّة، بل إمّا أنّه وضعيّ بمعنى المضيّ والنّفوذ الملازم للصّحّة، أو تشريعيّ من جهة الاستناد إلى الشارع الملازم لها أيضاً.

ثمّ إنّه هل الجواز في المقام ظاهري، بمعنى أنّ الحكم به يتوقّف على إجراءِ القواعد والأُصول، ومع انكشاف الخلاف بعد ذلك لابدّ من إعادة الصلاة بناءً على القول بعدم الإجزاءِ في الأحكام الظاهريّة، أو واقعي، بمعنى أنّ الحكم به غير متوقّف إلّا على نفس الدليل الدّالّ على الواقع، ولاموضوع للإعادة فيه حتّى مع انكشاف الخلاف، أو ظاهري بحسب الابتداءِ، وواقعي بحسب جواز الاكتفاءِ، بمعنى أنّه

لا يحكم به إلّا بملاحظة أصل جار في المقام، و لا يحتاج إلى الإعادة و لو انكشف الخلاف بعد العمل في الجملة.

ذكر المحقّق القمّي‌ﷺ في بعض أجوبة مسائله: «أنّ مقتضى التبادر و الانصراف أخذ العلم في موضوع أدلّة المانعيّة أو الشرطيّة ـ أي مانعيّة لبس غير المأكول، أو شرطيّة لبس المأكول مترتّبة على صورة العلم بكون اللّباس من المأكول أو غيره، و إلّا فمع الجهل يحكم بصحّة الصلاة واقعاً؛ فإنّها واجدة لجميع شرائطها، فاقدة لجميع موانعها».

و منع ما ذكره ظاهر، فإنّ التبادر و الانصراف ممنوع، و الألفاظ وضعت للمعاني الواقعيّة من دون دخل العلم و غيره من الحالات النفسانيّة فيها، و لذا ذكر المرحوم النائيني‌ﷺ: «إنّ الجواز ظاهري، ونحتاج في ذلك إلى إجراءِ أمارة أو أصل ديني على لزوم الإعادة بعد انكشاف الخلاف»

و حكمه هذا مبنّي على عدم شمول حديث «لا تعاد» لمورد الجهل، بل كون مورده السهو فقط؛ فإنّ الحكم بالإعادة و عدمها موقوف على عدم اقتضاءِ الخطاب الأوّلي للفعل، كما في النسيان، و إلّا ففي مورد الجهل نفس الخطاب الواقعي شامل له، و يقتضي العمل على وفقه تامّاً، فلا معنى لأن يقال للجاهل: «أعِد» أو «لا تُعِد».

و لكن لا يخفى أنّ خطاب الجاهل بعد العمل بذلك الخطاب، لا محذور فيه أبداً، و في الرّوايات عبّر بذلك كثيراً حتّى في مورد العمل كمن تكلّم في صلاته متعمّداً أعاد صلاته. هذا في الجاهل القاصر.

و أمّا في المقصّر، فإن كان ملتفتاً حال العمل، فلا يشمله حديث «لا تعاد»؛ لأنّ الظاهر منه أنّه بعد العمل على ما يراه وظيفته، و انكشاف الخلاف لا تعاد الصلاة، فلا يمكن تصحيح هذه الصلاة بحديث «لا تعاد».

و بعين هذا البيان يظهر عدم شمول الحديث لمورد العمل أيضاً، مع أنّه لو فرض

شمول إطلاق الحديث له، يخرج عنه في مورد العمل بالدليل.

وأمّا الجاهل المقصّر الغير الملتفت: فيمكن أن يلتزم بخروجه أيضاً عن الدليل لا من جهة عدم شموله له بظاهره، بل لأمر آخر، وهو أنّه لو لم يكن خارجاً عنه، يختصّ ما دلّ على لزوم إعادة الصّلاة عند الإخلال بها شرطاً أو جزءاً بمورد العمل فقط، وهذا تقييد بفرد نادر، فتأمّل.

فالمتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الجواز في المقام ظاهريّ، أي يحتاج إلى إجراءِ الأُصول، ومع انكشاف الخلاف بعد العمل، لا يحتاج إلى الإعادة واقعاً فيما إذا وقعت المخالفة عن عذر، وإلّا تحب الإعادة بل لا تجري الأُصول حينئذٍ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا فرق في الاحتياج إلى إحراز الامتثال ولو بجريان الأصل بين الشرطيّة والمانعيّة وإن قلنا بأنّ الأوّل مجرى الاشتغال، والثّاني مجرى البراءة، وهذا ظاهر.

وأمّا ما يقال من أنّ نفس الشكّ في المانعيّة كاف في البناءِ على عدمها بلا حاجة إلى إحرازها أو إجراءِ أصل فيها، وذلك من باب قاعدة: «المقتضي والمانع»، فمدفوع صغرىً وكبرىً.

أمّا الكبرى، فلا تتمّ هذه القاعدة؛ لعدم الدليل عليها لا لفظيّاً، ولا لبّيّاً ببناءِ العقلاءِ.

وأمّا الصغرى، فلو تمّت القاعدة فإنّما تتمّ في موارد المقتضي والمانع الحقيقيّين، وأمّا في مثل المقام الّذي قوامه ليس إلّا بالاعتبار، فليس فيه إلّا الموضوع وقيوده والحكم وأجنبيّ عن المقتضي والمانع، بل الشيء لو اعتبر وجوده في الموضوع، فهو شرط، ولو اعتبر عدمه فيه، فهو مانع، وهذا مجرّد تعبير، وليس من ذلك الباب.

ثمّ إنّ الشرط أو المانع في المقام لابدّ وأن يكون أمراً اختياريّاً، فإنّه مأخوذ في المأمور به ولو تقيّداً لا قيداً، ولا يمكن تعلّق الأمر إلّا بما يكون اختياريّاً بجميع

قيوده حتّى تقيّده بشيء مّا، فحرمة أكل الحيوان أو عدم حلّيّته، وحلّيّته أو عدمُ حرمته أجنبيّة عن ذلك، بل المعقول كونه شرطاً وقوع الصّلاة في محلّل الأكل أو غير محرّم الأكل، و المعقول كونه مانعاً وقوعها في محرّم الأكل أو غير محلّل الأكل، فلا فرق بين استفادة حرمة الأكل عن الدّليل أو عدم حلّيّته، و لا فرق بين استفادة حلّيّة الأكل عنه، أو عدم حرمته و إن التزم بعض الأساطين بالفرق بأنّ الأوّلين ظاهران في الشرطيّة، و الآخرين في المانعيّة؛ و قد ظهر ضعفه.

ثمّ إنّه لا يعقل كون أحد الضدّين شرطاً لشيء، والآخر مانعاً عنه.

أمّا تكويناً، فإنّ المانع أمر يزاحم مقتضي الشيء عن التأثير بعد تماميّة أجزاءِ علّته، سوى عدم هذا المانع، و لا يعقل اتّصاف شيء بالمانعيّة ما لم تتمّ الأجزاء، فعلى ذلك مع وجود الضدّ الّذي فرض أنّه شرط ينتفي الضدّ الآخر لا محالة، فأين المانع؟ و مع عدمه و وجود الضدّ الآخر فلا يتّصف هذا الموجود بالمانع؛ لعدم وجود شرط تأثير المقتضي، فكون أحد الضدّين شرطاً تكويناً، و الآخر مانعاً كذلك، غير معقول.

و أمّا اعتباراً فبما أنّه ليس تأثيراً و لا تأثّراً في الاعتباريّات، بل ما اعتبر وجوده في المأمور به شرطاً له، وما اعتبر عدمه فيه مانعاً عنه، لابدّ من ملاحظة إمكان الاعتبار و عدمه، و الحقّ أنّه لا يمكن اعتبار الشرطيّة لأحد الضدّين، و المانعيّة للآخر مطلقاً.

أمّا في الضدّين لا ثالث لهما، فأحد الاعتبارين يغني عن الآخر، فأحدهما لغو، و أمّا فيما له ثالث، فاعتبار الشرطيّة يغني عن اعتبار المانعيّة و إن لم يكن اعتبار المانعيّة مغنياً عن اعتبار الشرطيّة، و وجه الإغناءِ أنّه مع وجود ما اعتبر شرطاً، ينتفي الآخر لا محالة، و مع عدمه يبطل العمل؛ لعدم شرطه، فجعل المانعيّة يصبح لغواً محضاً. و وجه عدم الإغناءِ في العكس؛ فإنّ نتيجة جعل المانعيّة لأحد الأضداد

ترك هذا الضدّ حال العمل، و لا يلازم وجود ضدّ معيّن له في هذا الحال؛ فإنّ المفروض أنّ الأضداد متعدّدة، بخلاف ما لو لم يكن في البين ثالث؛ فإنّ ترك الضدّ المانع يلازم وجود الضدّ الآخر.

ثمّ إنّه هل يستفاد من الأدلّة الشرطيةُ أو المانعيةُ؟ فيه كلام بين الأعلام، والمستفاد من كثير من الرّوايات ـ و فيها الصحاح ـ المانعيّة صريحاً إلّا أنّه قد يتوهّم من جملة الرّوايات الشرطيّة:

منها: ذيل موثّقة ابن بكير الّتي هي العمدة في أدلّة الباب: «لا تقبل تلك الصّلاة حتّى يصلّيها في غيره ممّا أحلّ اللّه أكله»، و وجه استفادة الشرطيّة غير ظاهر.

و ذكر المرحوم النائيني‌ﷺ: «أنّ المستفاد من صدر الرّواية المانعيّة، فالصلاة في وبره و... فاسدة». و هذا يكون قرينة على أنّ المراد من الذيل أيضاً ذلك حيث إنّه معتمد على الصّدر، و التعبير بما يشعر بالشرطيّة من سوءِ تعبير الرّاوي فإنّه نقل الرّواية بالمعنى.

و قد يقال بتعارض الصدر و الذيل و تساقطها و الرجوع إلى الأُصول العمليّة، و قد يقال بأنّ الصدر دالّ على المانعيّة في غير الساتر بقرينة بعض المذكورات، كالبول و الروث، و الذيل دالّ على الشرطيّة في الساتر، فإنّ عمومه لغير السّاتر غير معقول، فإنّه ليس شرطاً بنفسه، فلا يعقل كونه من المأكول شرطاً حتّى على فرض الوجود، أي اللّبس؛ لأنّه إمّا من اشتراط الشيء لنفسه أو لضدّه، فمع لبس المأكول يكون اشتراطه بكونه من المأكول من قبيل الأوّل، و مع لبس غيره يكون من قبيل الثّاني. هذا.

و إن أمكن أن يجاب عن ذلك بمثل ما يجاب عن الإشكال المعروف في القضايا الحمليّة بأنّ المشروط له نفس اللّبس لابشرط، و بهذا يمكن اشتراطه بكونه من المأكول.

ودقيق النظر يقتضي عدم استفادة الشرطيّة من الرّواية؛ فإنّ ظاهر الصدر المانعيّة، والذيل الّذي ادّعي أنّه ظاهر في المانعيّة مشتمل على كلمة الإشارة (تلك)، والمشار إليه ليس نفس الصّلاة الشخصيّة لفسادها على أيّ حال، وغير قابلة للتعدّد حتّى يحكم بفسادها بوجه، وصحّتها بوجه آخر. فهي إمّا طبيعيّ الصّلاة بجنسها أو نوعها، كصلاة الفجر أو غيره

وأمّا الصلاة الواقعة في أجزاءِ الحيوان الّتي هي مورد الرّواية: فعلى الأوّل يمكن دعوى استفادة الشرطيّة من الذيل إلّا أنّه خلاف الظاهر؛ فإنّ السؤال عن الصّلاة في الفنك وغيره من الحيوان، فلابدّ من كون الإشارة إلى ذلك، ونتيجة الصدر أنّ الصّلاة في الحيوان قسمان: قسم فيالمأكول، وقسم غير المأكول، والقسم الثّاني منها فاسد، فلابدّ في الحكم بالصّحّة من وقوع الصلاة على نحو القسم الأوّل، وهذا أمر واقعي غير محتاج إلى الجعل، وجملة الذيل إنّما هي مشيرة إلى نفس هذا الأمر الواقعي، وليست في مقام بيان اشتراط الصلاة بوقوعها في محلّل الأكل، فأصل ظهور الذيل ممنوع، فضلاً عن وقوع المعارضة والعلاج.

وهنا بعض روايات أُخرى يمكن الاستدلال بها على الشرطيّة، ولا تخلو إمّا من الضعف في السند أو الدلالة، وتعرف حالها ممّا ذكرنا، فلانطيل.

ثمّ إنّه لو شككنا في أنّ المعتبر هل هو الشرطيّة أو المانعيّة؟ و «يمكننا استفادة ذلك من الرّوايات، فقد يقال: إنّ الشكّ في الشرطيّة، يوجب الشكّ في التكليف الزائد، والأصل البراءة عن ذلك.

ولكن ضعفه ظاهر؛ فإنّ كلّاً من الشرطيّة والمانعيّة يوجب التضييق بالنّسبة إلى المكلّف، ويلزم التكليف الزائد، والأصل البراءة. فالحقّ أنّ العلم الإجمالي بثبوت أحد الحكمين: الشرطيّة أو المانعيّة، يقتضي العلم بالبراءة والخروج عن عهدة ذلك، فالأصل الاشتغال، والأصلان المذكوران إمّا غير جاريين أو معارضان على الخلاف

في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.

ثمّ إنّ عنوان حرمة الأكل المأخوذ في الرّوايات هل هو منصرف إلى العناوين الذاتيّة الثّابتة للحيوانات، كالاسد و الأرنب، و غير ذلك، أو أنّه أُخِذ موضوعاً للحكم بما هو عنوان حرمة الأكل؟ مال المرحوم النائينيّ إلى الأوّل.

و لكن لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ ظاهر كلّ عنوان مأخوذ في لسان دليلٍ دخله في الموضوعيّة و ثبوت الحكم له.

و أيضاً هل يكون المأخوذ في لسان دليل الحرمة الطبيعيّة، و الشأنيّة الّتي هي ثابتة للحيوان بطبعه و في ذاته، أو الحرمة الفعليّة الّتي قد تختلف باختلاف الأشخاص و الحالات و الأزمنة؛ فإنّ لحم الغنم حلال بطبعه و لكن أكله حرام في نهار شهر رمضان مثلاً، أو لحم الأرنب حرام بطبعه و لكنّه حلال في حال الضرورة مثلاً؟

ظاهر الدّليل الأوّل، فإنّ إسناد حرمة الأكل إلى الحيوان ظاهر في أنّه لابدّ و أن يكون الحيوان بطبعه محرّم الأكل، و عروض العوارض الخارجيّة لا يوجب تبديلاً في ذلك و إن كان الحكم الفعلي دائراً مدار تلك الطواري و العوارض. و على ذلك هل يختصّ بما هو ثابت لطبع الحيوان لذاته، أو يعمّ ذلك و ما هو ثابت له بواسطة أمر خارجي، كعنوان الموطوءة مثلاً؟ الإطلاق يقتضي التعميم، و لا يختصّ ذلك بما لو لم يكن هذا العنوان الطارئ قابلاً للزوال، كالموطوءة، و الجدي المسترضع من الخنزيرة، بل يعمّ ذلك، و ما كان قابلاً له، كعنوان الجلل الّذي هو قابل للزّوال بالاستبراءِ؛ فإنّ الإطلاق يقتضي ذلك؛ فإنّه قبل الاستبراءِ حيوان محرّم الأكل.

و لم يرض المرحوم النائينيّ بذلك، مع أنّه في باب النجاسات ذهب إلى أنّ بول محرّم الأكل و خرءه نجس، و لو كانت الحرمة ناشئة من الجلل أخذاً بإطلاق: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه». و الحال أنّ المسألتين من واد واحد.

والحاصل أنّ عنوان محرّم الأكل من جهة أخذه في الرّواية يعلم أخذه موضوعاً لا طريقاً، ومن جهة إضافته إلى الحيوان يظهر ثبوت الحكم له بما لو كان الحيوان محرّماً ولو لعارض قابل للزّوال، أو غير قابل له، لكن لابدّ وأن يكون هذا العارض على نحو يمكن إسناد الحرمة إلى الحيوان، كالموطوءة والجلل. وأمّا لو لم يكن كذلك، كالإفطار في نهار شهر رمضان أو الضرورة مثلاً: فلا.

وبعبارة أُخرى أنّ القابل لتعلّق الحرمة أو الحلّيّة به الّذي هو فعل المكلّف أكل الحيوان في المقام لكن تعلّق الحرمة أو الحلّيّة به إمّا من جهة خصوصيّة في الحيوان بطبعه، أو لعارض عليه، أو خصوصيّة في الأكل بطبعه، أو لعارض عليه المأخوذ في لسان الدليل من جهة ظهور الإضافة هو الأوّل لا الثّاني، فلا يجوز الصلاة في شيء من الأسد مطلقاً وإن كان محلّل الأكل في موضع الضرورة؛ لأنّ الضرورة توجب خصوصيّة في الأكل لا في الحيوان، وأيضاً لا يجوز الصلاة في الغنم الموطوءِ أو المسترضع من لبن الخنزيرة، أو الجلّال؛ لأنّ الحكم بالحرمة فيها من جهة خصوصيّة في الحيوان، لا في الأكل.

ثمّ إنّه هل اعتبار المانعيّة أو الشرطيّة راجع إلى الصلاة، أي يعتبر في الصّلاة أن تقع في محلّل الأكل، أو لا تقع في محرّم الأكل، أو راجع إلى اللّباس، أي يعتبر في اللّباس أن يكون من المأكول، أو لا يكون من غيره، أو راجع إلى المصلّي، أي يعتبر في المصلّي أن يكون لابساً للمأكول أو لا يكون لابساً لغيره، كلّ ذلك محتمل.

والثمرة تظهر بينها في التفصيل بين إمكان التمسّك بالأصل لو كان اللّبس في الأثناءِ، بخلاف ما لو كان من الأوّل في الأخيرين دون الأوّل على بعض المباني، وسيجيء الكلام في جريان الأُصول العمليّة في المشكوك، ويتّضح الحقّ، في المقام فانتظر.

والكلام هنا في صغرى المسألة وأنّ الاعتبار راجع إلى أيّ من المذكورات؟

والتحقيق أنّ الاعتبارين الأخيرين غير معقول؛ فإنّ الشرط والمانع ما يكون دخيلاً في متعلّق الأمر تقيّداً لا قيداً، فلابدّ وأن يكون تحت اختيار المكلّف، وراجعاً إلى فعله، فعلى ذلك لابدّ من أن يقال: إنّ الاعتبار راجع إلى نفس الصّلاة.

نعم، يمكن تصوير الاختلاف في مركز الاعتبار أي يقال: إنّه هل المعتبر في الصّلاة كونها واقعة في كذا، أو عدم كونها واقعة في كذا، أو المعتبر فيها كون المصلّي لابساً لكذا، أو عدم كونه لابساً لكذا، أو المعتبر فيها كون اللّباس من كذا، أو عدم كونه من كذا؟ وحينئذٍ نقول: إنّ الأخير أيضاً غير معقول؛ فإنّ كون اللباس من المأكول، أو عدم كونه من غير مأكول، خارج عن تحت اختيار المكلّف، ونتيجة اعتباره في الصّلاة تقيّدها بأمر غير اختياري.

نعم، الأوّلان منقولان في نفسهما، لكنّ المستفاد من موثّقة سماعة: «ولا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه»، أنّ مركز الاعتبار المصلّي وإن كان ظاهر موثّقة ابن بكير أنّه هو الصّلاة إلّا أنه بالدّقّة يكشف عن أنّ المراد منها أيضاً الأوّل، نظير ما في موثّقة سماعة.

الأصل في اللباس المشكوك

الكلام فيما يقتضيه الأصل في اللّباس المشكوك، ويقع أوّلاً فيما تقتضيه الأدلّة الاجتهاديّة، ثمّ ما تقتضيه الأُصول العمليّة.

أمّا الأدلّة الاجتهاديّة: فقد استُدلّ على جواز الصّلاة في اللّباس المشكوك بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق القمّي‎ﷺ وهو: «أنّ المستفاد من أدلّة الاعتبار أنّه منحصر بمورد الإحراز فقط»

ويدفعه إطلاقات دليل الاعتبار، كموثّقة ابن بكير، وسماعة المتقدّمة، والألفاظ موضوعة لنفس المعاني الواقعيّة، والإحراز وعدمه خارج عن دائرة المعنى.

الثّاني ـ وهو عمدة ما يمكن الاستدلال به لذلك ـ: الأخذ بإطلاقات أو عمومات جواز الصّلاة في أيّ لباس، والتقييد بعدم كون اللّباس من غير المأكول وإن كان ثابتاً إلّا أنّ حجّيّة دليل المقيّد مشروطة بإحرازه صغرى وكبرى، ومع عدم الإحراز ـكما في المقام؛ للشكّ في صغرى ذلك الدّليل فيه ـ يتمسّك بإطلاق دليل الأوّل، أو عمومه للشكّ في تخصيصها، أو تقييدها بغير المقام.

والجواب: عن ذلك ظهر في الأُصول في بحث العموم والخصوص في التمسّك في الشبهات المصداقيّة للمخصّص من أنّ الشكّ في صغرى المخصّص وإن كان موجباً لسقوط دليل المخصَّص عن الحجّيّة إلّا أنّه لا حجّيّة للعموم أيضاً في ذلك؛ فإنّه مخصّص بعنوان المأخوذ في المخصّص واقعاً، فدائرة العامّ وإن كانت شاملة للمصداق المشكوك فيه بحسب الإرادة الاستعماليّة إلّا أنّه مع فرض تخصيص العامّ بعنوان المخصّص والشكّ في انطباق المخصّص على المشكوك فيه وعدمه، لا يمكن إحراز أنّ دائرة العامّ بحسب الإرادة الجدّيّة شاملة له، فيسقط العامّ عن الحجّيّة فيه.

وبعبارة أُخرى: المعتبر عند العقلاءِ في أصالة العموم هو ما إذا كان الشكّ في التخصيص والإخراج، وإمّا إذا علم بالتخصيص والإخراج، ولم يعلم انطباق المخصّص والخارج، فلم يعهد من العقلاءِ التمسّك بها، وتمام الكلام في محلّه.

الثّالث: ما يظهر من بعض الكلمات المحقّق القمّي ﷺ أيضاً وهو: «أنّ فعليّة الحكم موقوفة إلى الوصول، فما لم يصل الحكم لم يكن فعليّاً».

نعم، في الوضعيّات الفعليّة لا تدور مدار ذلك إلّا أنّه في الأحكام التكليفيّة حيث إنّ البعث أو الزجر يكون بداعي الانبعاث أو الانزجار، ولا يتحقّق إلّا بالوصول، فلابدّ في فعليّتها ذلك.

وفي المقام أنّ دليل عدم جواز الصّلاة في غير المأكول كموثّقة سماعة:

«لا تلبسوا منها» إلخ، إنّما هو بلسان النّهي و الزجر، فلابدّ في فعليّة مدلوله الوصول، و المفروض أنّ الموضوع مشكوك فيه، فدليل المانعيّة ساقط عن إثباتها فيه، فنتمسّك بالإطلاقات لإثبات الصّحّة».

و الجواب: أوّلاً: أنّ دليل مانعيّة لبس غير المأكول، لا ينحصر بما هو بلسان الزّجر، كموثّقة سماعة، بل ظاهر موثّقة ابن بكير المانعيّة، و هي من الوضعيّات.

و ثانياً: لو سلّم ما ذكر في ما لو كان التكليف بداعي الانبعاث و الانزجار، لانسلّمه في ما لوكان بداعي الإرشاد إلى الشرطيّة و المانعيّة و غيرهما من الأحكام الوضعيّة، و المفروض أنّ النواهي الموجوده في المقام و أمثاله ليست بنواهٍ نفسيّة، بل كلّها إرشاديّة إلى ذلك.

و ثالثاً: أنّ المبنى فاسدة؛ فإنّ اشتراط فعليّة الحكم بالوصول بعد تسليم أنّ الوصول غير مأخوذ في موضوعه، خلف؛ فإنّ فعليّة الحكم دائرة مدار وجود موضوعه، و لذا يقال: إنّ الاحتياط حسن حتّى في مورد عدم وجوبه، فلو لم يكن الحكم فعليّاً في فرض عدم الوصول، لم يكن موضوع للاحتياط فضلاً عن حسنه.

نعم، الوصول معتبر في تنجّز التكليف أي المكلّف معذور في مخالفة التكليف الغير الواصل، و أين هذا من دخله في موضوع الحكم و فعليّته؟

و رابعاً: أنّ ما ذكره تقريب آخر عن الشبهة المصداقيّة، فإنّ التكليف بحسب الكبرى واصل، و إنّما الشكّ في الصغرى و انطباق ذلك التكليف على مورد الشكّ، و حينئذٍ و إن لا يمكن التمسّك بدليل التكليف لإثبات فعليّته في مورد الشكّ إلّا أنّه لا يمكن التمسّك بالإطلاقات أيضاً لإثبات الصّحّة؛ لعدم جواز التمسّك بالعموم، و الإطلاق في الشبهات المصداقيّة.

و خامساً: لو سلّمنا جميع ما ذكره في ذلك، لا نسلّم سقوط دليل المانعيّة عن شموله للموضوع المشكوك و إن كان بلسان النّهي و الزّجر؛ فإنّ الساقط ليس إلّا

النّهي و الزّجر عن الفعليّة لا أنّ الكراهة و المبغوضيّة الواقعيّة ـ الّتي يكشف عنها إطلاق دليل المانعيّة و لو قبل الوصول ـ ساقطة، و تكفي نفس الكراهة الواقعيّة لحكم العقل بلزوم الامتثال.

نعم، في موارد الشبهات المصداقيّة يختلف الحال، و الكلام فعلاً مع قطع النظر عن ذلك.

بيان ذلك الّذي بنينا عليه في الأُصول أنّ ظاهر أدلّة التكاليف المشتملة على الأمر و النهي، هو البعث و الزّجر، و البعث إذا كان بداعي الالتزام، فهو وجوب و إلّا فندب، وكذا الزّجر إذا كان بداعي الإلزام، فهو حرمة و إلّا فكراهة. هذا في مقام الثبوت، و أمّا في مقام الإثبات، فالبعث و الزجر حجّة على المكلّف إلّا إذا ثبت الترخيص من الشارع.

و أمّا ما بنى عليه سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ من: «أنّ الأمر و النّهي دالّان على اعتبار شيء على ذمّة المكلّف»، فلا يتمّ

نعم، في مثل ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] يمكن دعوى ذلك. و أمّا في موارد الأوامر و النواهي: فلا.

نعم، في المرتبة السّابقة على البعث و الزّجر لابدّ من متعلّق المطلوبيّة أو المبغوضيّة الواقعيّة بالفعل، و إذا عَلِم المكلّف تلك المطلوبيّة أو المبغوضيّة، يجب عليه الجري على طبقه بحكم العقل و إن لم يكن في مورده بعث أو زجر لجهة من الجهات.

و بنينا أيضاً في مسألة الجمع بين الحكم الظاهريّ و الواقعيّ، أنّ الجمع بين البعث و الزجر الواقعيّين و الترخيص في الظاهر مستحيل؛ فإنّ البعث و الزجر إنّما هو

---

[1] . آل عمران: ٩٧.

بداعي الانبعاث و الانزجار، و المفروض ثبوت الرخصة في ترك الامتثال، و لا يمكن انقداح إرادة البعث أو الزجر و الترخيص في ترك الامتثال.

و ما أفاده السيّدالأُستاد في هذا المقام من: «أنّ الحكمين ليس بمتضادّين بالذات؛ فإنّهما اعتباريان، و التنافي بحسب المبدأ ـ و هو اجتماع المصلحة و المفسدة ـ غير موجود في الجمع بين الظاهريّ و الواقعيّ، و المفروض أنّ التنافي بحسب المنتهى و مرحلة الامتثال أيضاً، مفقود؛ لأنّ الواقع في ظرف امتثال الحكم الظاهري غير ثابت، و في ظرف ثبوته لاموضوع للحكم الظاهريّ»، لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ البعث و الزجر و هكذا الترخيص في مرحلة الإنشاءِ، مسبوقة بمبادٍ خاصّة:

منها: داعي الإلزام في الأوّلين وعدمه في الأخير، و اجتماع الداعي و عدمه مستحيل؛ فإنّه من اجتماع النقيضين في التكوين، و لذا بنينا على أنّه لو كنّا نحن و نفس إطلاقات الأدلّة، لقلنا بلزوم الاحتياط عقلاً؛ لعدم ثبوت حكم العقل بقبح العقاب بلابيان بالمعنى الّذي أُريد من البيان في مورد الشكّ في التكليف، و لا سيّما في الشبهات الموضوعيّة.

نعم، لابدّ من تقييدها بغير مورد العجز عقلاً؛ فإنّ تكليف العاجز قبيح عقلاً، بل غير معقول إذا كان المولى عالماً بعجز العبد عن الإمتثال، كما هو كذلك في المولى الحقيقي؛ لعدم انقداح داعي البعث و الزّجر في محلّه حينئذٍ.

و قانونيّة الجعل الّتي بنى عليه أُستادنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ تصحّح المطلب بعد فرض شمول القانون للمورد، و لا يقاس قيود الموضوع فيالواجبات العينيّة بقيود المتعلّق؛ فإنّ المطلوب في الثّاني نفس الطبيعة، و مع العجز عن البعض و القدرة على الآخر، يصدق القدرة على الطبيعة بخلاف الأوّل؛ فإنّ المطلوب منه ليس نفس الطبيعة، بل هي بقيد التكثّر في العمومات و السريان في الإطلاقات، و لذا يجب على جميع الأفراد بحيث يكون كلّ منهم مكلّفاً بتكليفِ نفسه لابتكليف الآخرين، و

التكثير و السّريان بحيث يشمل العاجز مضافاً إلى كونها لغواً؛ لعدم ترتّب أثر عليه في الخارج، غير معقول؛ لعدم انقداح الداعي في محلّه. فتكليف العاجز بمعنى البعث و الزجر قبيح عقلاً، بل مستحيل بخلاف الجاهل.

نعم، بحسب الأدلّة الشرعيّة، علمنا أنّ الجاهل معذور في مقام الامتثال.

و قد ذكرنا أنّ الجمع بين البعث و الزجر و المعذوريّة في مقام الامتثال، غير ممكن، فلابدّ من رفع اليد عن ظهور الأدلّة الواقعيّة في البعث و الزجر بالنّسبة إلى الجاهل أيضاً كالعاجز، إلّا أنّه حيث إنّ الإجماع و الضرورة و بعض النصوص الدّالّة على اشتراك العالم و الجاهل في التكليف، تمنعنا عن الالتزام بعدم ثبوت التكليف الواقعي على الجاهل، نلتزم بأنّ الساقط هو البعث أو الزّجر، و المطلوبيّة أو المبغوضيّة الواقعيّة بعدُ باقية، و بما أنّ مثل هذا الإجماع و الضرورة و غيرهما مفقود في العاجز، و المفروض أنّ إطلاق الدّليل سقط عن الشمول، فلا دليل على بقاءِ ذلك بالنّسبة إليه، و نتيجة ما ذكرنا إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقع، بل لا واقع له غير الحكم في مورد الاضطرار حتّى يبحث عن الإجزاءِ.

نعم، يمكن البحث على مبنى تقدّر المراتب المطلوبيّة، و تمام الكلام في محلّه، بخلاف الأمر الظاهري؛ فإنّه لا يجزي عن الواقع، و العقل يحكم بلزوم الجري على تلك المطلوبيّة أو المبغوضيّة الثّابتة بالإجماع و الضرورة، و نتيجته لزوم الامتثال و لو قضاءً، فإنّ القضاء و إن كان بأمر جديد إلّا أنّ ظاهر دليله أنّ مطلوبيّة القضاء مرتبة من مراتب مطلوبيّة نفس الطبيعة، أي الثّابت في مورد القضاءِ نفس ما ثبت في مورد الأداء غاية الأمر سقوط بعض مراتبه، و ممّا ذكرنا ظهر الحال في الأحكام الوضعيّة؛ فإنّها عامّة للجاهل و العاجز؛ لوجود المقتضي و عدم المانع.

نعم، حيث إنّه قد يجعل ذلك استقلالاً و قد يجعل تبعاً، فلابدّ من ملاحظة لسان الدّليل، فمع كونه بلسان البعث و الزّجر، فالنتيجة و إن كانت جعل الشرطيّة أو

الجزئيّة مثلاً إلّا أنّهما منتزعتان من مدلول ذلك الدليل، وهو البعث نحو شيء في شيء آخر أو لشيء آخر، فيجري فيه ما ذكرنا في التكاليف النفسيّة.

وحاصل ما ذكرنا أنّ ما بنى عليه المحقق القمّيّ من: «عدم فعليّة الشرطيّة أو المانعيّة»، يتمّ بالنسبة إلى نفس البعث أو الزّجر، الراجع إلى اللّبس مع بقاءِ أصل المطلوبيّة أو المبغوضيّة، ولو قلنا بالمعذوريّة في الترك.

وأمّا الأُصول الموضوعيّة، فقد يستدلّ على ذلك بقاعدة الحلّيّة بتقريب أنّ الشكّ في اللّباس مسبّب عن الشكّ في أنّ الحيوان المأخوذ منه ذلك هل هو حلال أكل لحمه، أو حرام أكل لحمه؟ «وكل، شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه». فبجريان هذا الأصل ينقّح موضوع جواز الصّلاة وهو لبس محلّل الأكل أو عدم لبس محرّمه.

وقد أشكل المرحوم النائينيّ على ذلك بوجوه:

الأوّل: «إنّ قاعدة الحلّيّة إنّما تجري في شيء له واقع شكّ في حلّيّته وحرمته، وفي المقام لا شكّ كذلك؛ فإنّ الحيوان المأخوذ منه اللّباس مردّد بين فردين: محلّل الأكل جزماً، ومحرّم الأكل قطعاً. وعنوان أحدهما لا واقع له حتّى يحكم بحلّيّته، فلا يجري الأصل».

ولكن لا يمكن المساعدة على ذلك، فإنّه لا مانع من جريان الأصل في هذا النّحو من الترديد، فإنّ المفروض وقوع الشكّ في الحيوان المأخوذ منه اللّباس، ولو كان طرفا الشكّ محكومان بحكم جزماً، فنشير إلى ذلك الحيوان، ونقول: إنّ هذا المردّد بين كونه غنماً أو إرنباً شكّ في حلّيّته وحرمته، فهو حلال، كما إذا وجدت قطعة لحم شكّ فيها كذلك. وهنا ـ وإن أُخذ اللّباس من أحد الحيوانين الغير الموجودين بالفعل ـ لكن يمكن الإشارة المذكورة، كما لا يخفى.

الثّاني: «أنّ عنوان الحلّ والحرمة في روايات اللّباس قد أُخذ مشيراً إلى العناوين

الواقعيّة كالأسد و الإرنب و الغنم و البقر، و هكذا، فعلى ذلك ما هو موضوع للروايات غير جار فيه الأصل؛ لعدم الشكّ في شيء منها و ما هو مجرى الأصل و هو ما أُخذ منه اللّباس على إهماله ليس بموضوع للرّوايات».

و قد تقدّم ما يمكن الجواب به عن ذلك و هو أنّ ظاهر العنوانين المأخوذين في الرّوايات، دخلهما في الموضوع على نحو الموضوعيّة لا الطريقيّة، فلا يجوز الصّلاة في محرّم الأكل، و يجوز في محلّل الأكل، و المفروض الشكّ في حلّيّة المأخوذ منه اللّباس، و حرمته و الأصل الحلّيّة.

الثّالث: «أنّ المأخوذ في الرّوايات الحرمة و الحلّية الطبعيّتان لا الفعليّتان، و قاعدة الحلّيّة إنّما تثبت الحلّيّة الفعليّة في مورد الشكّ لا الطبعيّة إلّا على القول بالأصل المثبت».

و هذا جواب متين؛ فإنّه لا ملازمة بين الحرمة الفعليّة و عدم جواز الصلاة؛ فإنّ الصّلاة في شعر الغنم صحيح و إن لم يذكّ، و الثّابت هو الملازمة بين حرمة أكل الحيوان بطبعه، و عدم جواز الصلاة، و لذا الصّلاة في أجزاءِ الإرنب لا تصحّ و إن كان مذكّى.

و من هنا يعلم أنّه لو بني على جواز التمسّك بالاستصحاب في الأعدام الأزليّة، و جريان استصحاب عدم التذكية مع ذلك، لا يمكن التمسّك باستصحاب عدم التذكية لإثبات عدم جواز الصلاة؛ فإنّ ما يثبت استصحاب عدم التذكية هي الحرمة الفعليّة لا الطبعيّة للحيوان، و ما هو موضوع لعدم جواز الصلاة هي الطبعيّة.

نعم، لو كان الأصل مثبتاً للحلّيّة الطبعيّة في مورد مثل مورد الشكّ في حصول الجلل في الحيوان المحلّل أكله، لقلنا بجريانه و جواز الصّلاة فيه إلّا أنّ المقام ليس كذلك كما هو ظاهر.

و قد يستدلّ على ذلك أيضاً بقاعدة الطّهارة، لكن طهارة الحيوان لا تلازم حلّيّة

أكله، بل و مع الملازمة لا يثبت الأصل إلّا على القول بالأصل المثبت، و قد يستدلّ عليه أيضاً باستصحاب عدم الحرمة الثّابتة لكلّ شخص قبل بلوغه.

و يرد على هذا الاستدلال أيضاً ما ورد على الاستدلال بقاعدة الحلّيّة؛ فإنّ عدم الحرمة المستصحبة حينئذٍ حكم فعلي لهم لا طبعي للحيوان، و استصحاب عدم الحرمة الفعليّة بالنّسبة إلى الشخص، لا يثبت أنّ الحيوان بطبعه حلال بحيث يجوز أكله بالنّسبة إلى البالغين.

و بعبارة أخرى لازمه الحرمة الطبعيّة للحيوان حرمة أكله على البالغين، و استصحاب عدم الحرمة الثّابتة بغير البالغ لا يثبت عدم الحرمة على البالغ و لا عدم حرمة أكل الحيوان بطبعه. فهذا الاستصحاب لا يفيد، و لذا نحكم بعدم جواز الصلاة في غير المأكول حتّى بالنّسبة إلى غير البالغين.

و هنا استدلال آخر، و هو استصحاب عدم جعل الحرمة للحيوان المأخوذ منه اللّباس بلا فرق بين كون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة؛ فإنّه في الثّاني أيضاً يمكن إجراء ذلك الاستصحاب، فيقال: إنّ هذا الحيوان مردّد أمره بين كونه داخلاً في المحلّل أكله، أو داخلاً في المحرّم أكله، فيشكّ في حرمته و حلّيّته، فيستصحب عدم حرمته.

و قد يستشكل على هذا الاستصحاب من وجوه ذكرها المرحوم النائينيّ ﴿ره﴾:

الأوّل: «إنّ موضوع الأثر في المقام هو عدم الحرمة النعتي، و هو غير متيقّن سابقاً؛ فإنّه لا يعلم عدم حرمة الحيوان في الشريعة المقدّسة سابقاً حتّى يستصحب، و ما هو المتيقّن سابقاً العدم المحمولي و ليس بموضوع للأثر، و التمسّك باستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي مثبت، فلا يجري هذا الاستصحاب».

و الجواب عن ذلك: أنّ الأحكام الثّابتة في الشريعة المقدّسة، لم تجعل من أوّل

انعقادها بل إنّما جعلت تدريجاً، فنعلم أنّ في أوّل انعقاد الشرع لم يجعل الحرمة للحيوان، فيستصحب عدم الجعل في نفس الشرع، فالمستصحب العدم النّعتي، والمفروض أنّه الموضوع للأثر.

الثّاني: «أنّ الأصل المذكور معارض لأصالة الإباحة؛ فإنّ كلّاً من الحرمة والإباحة حكمان مجعولان حادثان مسبوقان بالعدم».

والجواب عن ذلك أوّلاً: ظهر ممّا تقدّم؛ فإنّا نعلم بإباحة أكل الحيوان في أوّل الشرع، فالمستصحب هو الإباحة لاعدمها.

وثانياً: أنّ موضوع الأثر في المقام حرمة الأكل وعدمها ـ كما مرّ ـ في بيان ما يستفاد من موثّقة ابن بكير لا إباحته وعدمها، فالاستصحاب غير جار في الإباحة في نفسه.

الثّالث: «أنّ موضوع الأثر هو الحرمة الفعليّة لاالإنشائيّة. والفرق بينهما أنّه في الثّاني مقام جعل الحكم، والأوّل مرحلة المجعول ووجود الموضوع، فاستصحاب عدم جعل الحرمة ليس له أثر، والحرمة الفعليّة غير متيقّن سابقاً، فإنّه ليس زمان علم فيه عدم حرمة الحيوان بعد وجوده، واستصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم الفعليّة إلّا على القول بالأصل المثبت».

وقال السيّد الأُستاد في الجواب عن ذلك: «إنّ مقام الجعل والمجعول لا يغيّر الحكم، ولا ينوّعه إلى نوعين، بل الحكم في مرحلة الفعليّة هو الحكم في مرحلة الجعل، غاية الأمر أنّه في مرحلة الجعل جعل الموضوع، ولو لم يكن موجوداً بالفعل، والموضوع في مرحلة الفعليّة موجود بالفعل، فالموضوع الموجود محكوم بالحكم من الأوّل حتّى قبل وجوده؛ لعدم دخل وجوده في موضوعيّته، فعلى ذلك يمكن الإشارة إلى الموضوع الموجود. ويقال: إنّ هذا لم يجعل له الحرمة أي لم يكن محرّماً في الشرع والآن كما كان».

أقول: إنّ جعل الأحكام وإن كان نحو القضايا الحقيقيّة، وبنحو القانون، وفعليّة وجود الموضوع غير دخيلة فيه إلّا أنّ جريان الاستصحاب لا يثبت ترتّب المستصحب على الموضوع الموجود بالفعل إلّا على الإثبات، فعدم جعل حرمة الأكل للحيوان المشكوك حكمه أمرٌ، وترتّبه على الموجود أمر آخر.

وإن أراد ما هو ظاهر أخير كلامه من أنّ موضوع المستصحب نفس الموجود، وبالإشارة يقال: إنّ هذا لم يجعل له الحرمة والآن كما كان، ففيه أنّ عدم جعل الحرمة لهذا أي الموجود معلوم لا يحتاج إلى الاستصحاب، فإنّ الحكم لم يجعل على الفرد الموجود جزماً، ولا شكّ في ذلك حتّى يستصحب، لكن عدم جعل الحرمة للموجود لا ينفع عدم فرديّة الموجود للموضوع، وعدم انطباق المجعول على الموجود، والصحيح أنّ هذا الاستصحاب أيضاً لا يفيد، وإن بنى عليه السيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ وقال بأنّه: «يجوز الصلاة في المشكوك من جهة تنقيح موضوعه باستصحاب عدم الحرمة».

ثمّ، إنّه على تقدير جريان الاستصحاب، لا فرق فيه بين القول بالشرطيّة والمانعيّة، فإنّه كما يمكن استصحاب عدم الحرمة بناءً على المانعيّة، يمكن استصحاب الإباحة بناءً على الشرطيّة أيضاً.

هذا مضافاً إلى إمكان استصحاب عدم مانعيّة هذا اللباس للصّلاة بناءً على القول بأنّه كما أنّ جعل الأحكام الاستقلاليّة تدريجيّ، جعل الأحكام الضمنيّة أيضاً كذلك؛ فأنّه يقال: «إنّ هذا اللّبس لم يكن مانعاً للصّلاة في زمان هذا الشرع والآن كما كان، ولا يجري هذا الاستصحاب بناءً على الشرطيّة كما هو ظاهر».

هذا ما أتمّ به السيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ كلامه في هذا الاستصحاب، وبنى عليه، ولكنّك خبير بأنّه إذا وصلت النّوبة إلى استصحاب عدم المانعيّة، تكفي لإثبات جواز الصّلاة في المشكوك نفس أدلّة البراءة حتّى في الشبهة الموضوعيّة بلا حاجة

إلى الاستصحاب حتّى يرد عليه بأنّ عدم مانعيّة الموجود غير متيقّن سابقاً، وعدم المانعيّة بنحو القانون لا يثبت فرديّة الموجود لموضوعها وترتّبها عليه، والصحيح جواز الصّلاة في المشكوك؛ فإنّ مانعيّة المشكوك أو شرطيّة غيره مشكوكة، والأصل البراءة ولا نحتاج إلى إثبات أيّ أمر آخر حتّى يقال بأنّها مثبتة، فإنّ ما تمّت الحجّة عليه وهو أصل الصّلاة قد أتى بها، وما احتمل دخله فيها لم تقم حجّة عليه ومرفوع، وهذا معنى صحّة الصّلاة المأتيّ بها، ونتعرّض لذلك إن شاءالله فيما سيأتي.

ثمّ، إنّ السيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ أفاد فرعاً في المقام لا يجري عليه استصحاب الحرمة الّذي جرى بنظره على الفرع السّابق، وتمسّك فيه باستصحاب العدم الأزلي، وصرف عنان كلامه فيه، ونحن أيضاً نتّبع ما أفاده لنرى أنّه هل يمكن المساعدة لما بنى عليه، أولا؟

قال:

> ولا يخفى أنّ الاستصحاب المذكور إنّما يتمّ فيما إذا علم بكون اللّباس من أجزاءِ الحيوان، فلو تردّد أمره بين كونه من محرّم الأكل أو من القطن مثلاً، لا يجري استصحاب عدم الحرمة، فلابدّ لإثبات الجواز من التمسّك بأصل موضوعي آخر، وهو أصالة عدم جزئيّة هذا اللّباس للحيوان المحرّم أكل لحمه، وهل هذا الاستصحاب حجّة أم لا مبنيّ على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة وعدمه.

ثمّ قال:

> ولا بأس بصرف عنان الكلام في ذلك فنقول: يقع الكلام في عدّة أمور:
>
> **الأوّل:** أنّ موضوع الحكم (الأعمّ من المتعلّق) قد يكون بسيطاً، وقد يكون مركّباً من أمرين أو عدّة أُمور:

أمّا الأوّل: فلاإشكال في جريان الاستصحاب فيه إذا تمّ فيه أركانه.

وأمّا الثّاني: فجريان الاستصحاب في نفس المركّب عند تماميّة الأركان فيه أيضاً كذلك. وأمّا لو فرضنا حصول العلم ببعض أجزائه (الأعمّ من الشرائط) والشكّ في الباقي: فهل يمكن إجراء الأصل في المشكوك فيه وإحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، أم لا؟ المشهور والمعروف إمكان ذلك.

وقديقال: إنّ الأصل الجاري في الجزءِ المشكوك فيه معارض بأصالة عدم حصول المركّب عند فقدان ذلك الجزءِ.

لكنّه فاسد جزماً؛ لأنّ موضوع الحكم لوكان العنوان المأخوذ من الأجزاءِ بحيث تكون الأجزاء محصّلةً له، فمع أنّه خارج عن الفرض ـ فإنّ الكلام فيما إذا كان الموضوع مركّباً لابسيطاً ـ لايجري الأصل في الجزءِ المشكوك فيه؛ لعدم ترتّب أثر عليه، فضلاً عن وقوع المعارضة بين الأصلين.

ولو كان الموضوع ذوات الأجزاءِ بأسرها، فأصالة عدم المركّب لامعنى لها، فإنّ المركّب محرز على الفرض بضمّ الوجدان إلى الأصل، فالأصلان لايجريان في مورد واحد حتّى تقع المعارضة بينهما. وقد ذكر المرحوم النائينيﷺ في مقام الجواب عن الشبهة بأنّ الأصل الجاري في الجزءِ حاكم على الأصل الجاري في المركّب: «حكومةَ الأصل الجاري فيالسبب على الأصل الجاري في مسبّبه».

ولايتمّ ما ذكره بوجه، فإنّ السببيّة وإن كانت صحيحةً إلّا أنّها غير شرعيّة، ومعه لاحكومة إلّابناءً على جريان الأُصول المثبتة ولانقول به.

أقول: لو كانت بين الجزءِ والمركّب سببيّة شرعيّة، وكالطّهارة والصلاة فما ذكره النائينيﷺ هو الصحيح، وإلّا فلايمكن تصديق السيّد الأُستاد بما ذكره من أنّ أصالة عدم المركّب لامعنى لها مع جريان الأصل في الجزءِ، فإنّ هذا الأصل الجاري في الجزءِ ليس بمفروض حتّى يقال بعدم وجود المعنى للأصل في المركّب مع هذا

الأصل، بل الأصلان في مرتبة واحدة، و لا يلزم أن يكون جريانهما في مورد واحد حتّى تقع المعارضة بينهما، بل نفس العلم بعدم جريان أحد الأصلين كاف في وقوع المعارضة بينهما، فتدبّر جيّداً.

نعم، أصالة عدم المركّب غير جارية في نفسه؛ لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليها، فيبقى الأصل الجاري في الجزءِ بلا معارض.

ثمّ قال:

هذا إذا كان الموضوع مركّباً من جوهرين، أو عرضين، أو جوهر وعرض قائم بغير ذلك الجوهر، مثال الأوّل وجود الإخوة في حجب الأُمّ، ومثال الثّاني كالطهارة و الصّلاة، و مثال الثّالث كوجود الوارث و فوت المورّث.

و أمّا لو كان الموضوع مركّباً من جوهر و عرضه القائم به، فهل يجري الأصل في ذلك أم لا؟ فليعلم أنّ تركّب الموضوع من العرض و محلّه لا يمكن إلّا إذا أخذ العرض ناعتاً في محلّه أي كون المأخوذ في الموضوع الاتّصاف بكذا لا بما ذكره المرحوم النائينيﷺ، من أنّ انقسام المعروض كزيد ـ مثلاً ـ باتّصافه بالعرض كالقيام وعدمه، يقدّم على انقسام العرض بكونه قائماً بالمعروض وعدمه، فلابدّ من أخذ الاتّصاف في المعروض، وإلّا فيقع التهافت بين إطلاق المحلّ و ثبوت العرض له، أو تقديم انقسام العرض على انقسام معروضه؛ لأنّ المعروض لا يخلو أمره عن التقييد بالاتّصاف وهو المطلوب، أو الإطلاق فيقع التهافت، فإنّ المفروض أخذ العرض القائم بمحلّه في الموضوع أو عدمهما، فيقدّم انقسام العرض على انقسام المعروض؛ فإنّ ما ذكره كلام لا يرجع الى معنى صحيح، لأنّ العرض ليس له وجودان: وجود في نفسه، ووجود في غيره، بل له وجود واحد، والاختلاف إنّما هو باللّحاظ، فلو لوحظ قائماً بالغير يقال له: الاتّصاف، ولو لوحظ مستقلّاً يقال له: العرض، فاتّصاف المعروض بالعرض عين قيام العرض به،

فأين التقدّم والتأخّر، بل وجه ذلك ما ذكرنا من أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده في غيره، فلا يعقل أخذ العرض ومحلّه في الموضوع إلّا مع كون المحلّ متّصفاً بذلك، فإنّه لو كان العرض مع ذلك مطلقاً لزم الخلف؛ فإنّ المعروض ليس محلّاً لعرضه على إطلاق العرض أي ولو كان ثابتاً في غير ذلك المحلّ وهذا ظاهر. وإذا كان الأمر كذلك لا يمكن إجراء الأصل في الموضوع إلّا إذا كان الاتّصاف أو عدمها مسبوقاً بحالة سابقة، كاستصحاب كرّيّة الماءِ أو عدمها.

وأمّا مع عدم السّبق بذلك، فلا يمكن إثبات الاتّصاف باستصحاب [عدم] محمولي؛ فإنّه من الأصل المثبت، فلو شككنا في عمى زيد وعدمه أي اتّصافه بعدم البصر وعدمه مع عدم وجود حالة سابقة معلومة له كذلك، لا يمكن إثبات اتّصافه بالعمى باستصحاب عدم البصر له، فإنّه من المثبت.

الثّاني: أنّ الموضوع أو المتعلّق في مقام الثبوت بالنّسبة إلى المولى الملتفت إلى موضوع حكمه ومتعلّقه، لا يخلو أمره بالنظر إلى كلّ خصوصيّة من الإطلاق أو التقييد بذلك، ولا يعقل الإجمال في هذا المقام؛ لأنّ هذه الخصوصيّة إمّا هي معتبرة في الموضوع أو المتعلّق أو لا، فالأوّل التقييد، والثّاني الإطلاق.

وأمّا في مقام الإثبات، فيمكن الإجمال من جهة عدم كون المتكلّم في مقام بيان اعتبار تلك الخصوصيّة في متعلّق حكمه أو موضوعه وعدم اعتبارها وهذا ظاهر.

الثّالث: كما أنّ تخصيص العامّ بالمتّصل يوجب تعنونه بعنوان الخاصّ من جهة عدم انعقاد الظهور للكلام إلّا في ذلك، كذلك تخصيصه بالمنفصل أيضاً يوجب تعنونه بغير العنوان المأخوذ في المختصّ لا من جهة عدم الظهور، ولا لكشف الحاصل عن المستعمل فيه في لفظ العامّ، بل لأنّ حجّيّة العامّ في مدلوله موقوفة بعدم وجود حجّة أقوى على خلافه، ومع وجود ذلك فحجّيّة العامّ منحصرة إلى

ماوراء ذلك الخاصّ، فبما أنّ الإهمال في مقام الثبوت غير معقول، نستنكف من التخصيص أنّ الجدّ في العامّ متحقّق في غير مورد التخصيص، والإرادة الجدّيّة في مقام تعلّق الحكم (لا في مقام الاستعمال) متعلّقة بغير ذلك المورد.

الرّابع: ذكرنا أنّ موضوع الحكم أو متعلّقه لو كان مركّباً من العرض ومحلّه، لابدّ من أن يؤخذ العرض ناعتاً؛ فإنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره. هذا إذا كان التركيب من الذّات ووجود العرض. وأمّا إذا كان منه ومن عدم عرضه القائم به: فلا، لأنّ القضيّة السّالبة لاتحتاج إلى وجود الموضوع، بل لا يعقل الرّبط بين العدم والشيء؛ فإنّ العدم بطلان محض، فلو أُخذ ناعتاً كما في القضايا المعدولة، لا يؤخذ بنفسه ناعتاً، بل يؤخذ عنوان وجودي مقارن له كذلك كالعمى مثلاً لامقارن لعدم البصر، ومن المعلوم أنّ هذا الظاهر من أخذ عنوان العدم في الموضوع، فطبع أخذ العدم في الموضوع يقتضي أخذه محمولاً على نحو سلب الرّبط وسالبة محصّلة، لا أخذه ناعتاً على نحو ربط السّلب وموجبة معدولة.

وبهذا يظهر عدم تماميّة جملة ممّا ذكره المرحوم النائيني ﷺ في هذا المقام، فراجع كلامه.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّه فيما إذا كان الموضوع مركّباً من الذّات وعدم اتّصافه بالعرض يجري استصحاب عدم الاتّصاف، ويلتئم الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل؛ فإنّه كما أنّ الذات مسبوق بالعدم، كذلك اتصّافه بالعرض أيضاً مسبوق بالعدم، فأركان الاستصحاب تامّة، بخلاف ما لو أُخذ العدم فيه على النحو الناعتي، فلا يجري الاستصحاب فيه إلّا إذا كان لنفس الاتّصاف بالعدم حالة سابقة، وإلّا فلا يجري الاستصحاب فيه، ولا يمكن إثباته بجريان الاستصحاب في العدم المحمولي كما لا يخفى. هذا.

وقد فصّل بعض الأعاظم بين ما لو كان موضوع الحكم المركّب من العرض

و محلّه على نحو المركّبات الناقصة التقييديّة، كزيدُ العالم، فيجري الاستصحاب عند الشكّ فيه لو كان مسبوقاً بالوجود، أو في عدمه لو كان مسبوقاًبالعدم، بخلاف ما لوكان من قبيل الجمل الخبريّة التامّة الّتي يؤخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، كزيد الّذي هو عالم، فلايجري الاستصحاب في عدمه، وإن كان يجري في وجوده لو كانت له حالة سابقة؛ فإنّ عدم التبديل للشيء في مرتبة نفسه، فكما أُخذ الموضوع مفروض الوجود بالنّسبة إلى وجود العرض، لابدّ من أخذه كذلك بالنّسبة إلى عدم ذلك أيضاً، فلايمكن جريان استصحاب العدم حينئذٍ، لعدم العلم بسبق عدم العرض مع كون الموضوع مفروض الموجود، ولكن لا يتمّ شيء ممّا أفاده.

أمّا في المركّبات التقييديّة، فهي وإن كان الأمر فيها كما ذكره من إمكان جريان الاستصحاب إلّا أنّها خارجة عن محلّ الكلام؛ فإنّ محلّ الكلام ما إذا أُخذ العدم في الموضوع نعتاً أو محمولاً، لا إذا أُخذ عنوان وجودي كذلك؛ فإنّه لا إشكال حينئذٍ في جريان الاستصحاب فيه إذا كان مسبوقاً بحالة سابقة.

وأمّا في الجمل الخبريّة، فما ذكره ـ من أنّ عدم البديل للشيء في مرتبة نفس الشيء ـ لا يتمّ؛ لأنّ نقيض وجود الخاصّ عدم الخاصّ لاالعدم الخاصّ، أي نقيض عدالة زيد ولو أُخذ ناعتياً عدم اتّصاف زيد بها لااتّصاف زيد بالعدم، والمفروض أنّ عدم النّعت أمر أزليّ له حالة سابقة يجري فيه الاستصحاب.

والحاصل أنّه لو أُخذ الموضوع مركّباً من الذات وعدم اتّصافه بالوصف، يمكن إجراء الاستصحاب في العدم، ويلتئم الموضوع حينئذٍ بضمّ الوجدان إلى الأصل، بخلاف ما لو أُخذ مركّباً من الذّات واتّصافه بالعدم، أو اتّصافه بعرضه كما هو قضيّة الأخذ مركّباً من العرض ومحلّه، فلايمكن إجراء الاستصحاب إلّا إذا كان لنفس الاتّصاف أو لعدمه حالة سابقة، لا يمكن إثبات الاتّصاف بالعدم باستصحاب عدم الاتّصاف، لكونه مثبتاً، فيمكن إجراء استصحاب عدم قرشيّة المرأة إذا أُخذ

الموضوع مركّباً من المرأة وعدم انتسابها إلى القريش، بخلاف ما إذا أُخذ مركّباً منها ومن اتّصافها بعدم القرشيّة أو كونها غير قرشيّة، فلايجري الاستصحاب حينئذٍ لانعتاً ولا محمولاً، ففي محلّ كلامنا ـ وهو اللّباس المشكوك فيه ـ يمكن إجراء استصحاب عدم كونه من غير المأكول لالتيام الموضوع بضمّ الوجدان وهو اللّباس، والأصل وهو عدم كونه كذلك؛ بناءً على مانعيّة لبس غير المأكول للصّلاة. وأمّا بناءً على الشرطيّة والقول باشتراط وقوع الصّلاة في اللّباس الغير المأخوذ من غير المأكول، فلا؛ فإنّ استصحاب عدم كون اللّباس من غير المأكول لا يثبت به وقوع الصّلاة في غير المأخوذ من غير المأكول، وحيث إنّا استفدنا من الرّوايات المانعيّة، فيجري الاستصحاب بلا إشكال.

هذا ما استفدنا من كلام السيّد الأُستاد، ولنا كلام في جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة حتّى بنحو استصحاب عدم الاتّصاف، وعليه استصحاب عدم انتساب المرأة إلى القريش، أو استصحاب عدم اتّصاف اللّباس بكونه من غير المأكول أيضاً لا يجريان، فقد يقال: إنّ البحث في العلم الإجمالي، فيقع الكلام فيه في مقامين:

المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين

ولاإشكال في تنجيز العلم حينئذٍ، فإنّ دليل الأصل لا يشمله، بل هو شامل لموارد الشكّ فقط، وهو التردید في الوجود لا العلم الإجمالي وهو التردید فيما هو الموجود، فليتدبّر.

ومهمّ البحث هنا، البحث عن حقيقة العلم الإجمالي، والفرق بين المعلوم بالإجمال والواجب التخييري وعنوان أحدهما وواقع هذا العنوان هو الفرد المردّد بين الأطراف، ولكن لا يعقل التّردید في الواقع، فكلّ ما هو في الواقع معيّن

و مشخّص، فإنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فما معنى الفرد الموجود بنعت التّرديد؟

و قد يقال بأنّه هذا العنوان إلّا أنّ العنوان كلّي قابل للانطباق على كلّ من الأطراف، و لكن هذا خلاف الوجدان، فمن علم بنجاسة أحد الثوبين لا يعلم بنجاسة كلّي قابل الانطباق على كلّ من الأطراف، بل المعلوم نجاسة الفرد الخارجي، مع أنّ لازم ذلك نجاسة جميع الأطراف، فإنّ هذا العنوان قابل للانطباق على الجميع حسب الفرض و المفروض أيضاً نجاسة الكلّي القابل للانطباق.

و الصّحيح أنّ المعلوم بالعرض ليس إلّا أمراً واقعيّاً معيّناً لا ترديد فيه، و لا إبهام، و المعلوم بالذّات هو العنوان غير القابل للانطباق إلّا على ذلك الأمر المعيّن في الواقع، فمن علم بوجود زيد بن عمرو في جماعة و لا يعرفه بشخصه، يعلم بوجود زيد معيّناً خارجاً لا إبهام فيه، لا أنّه بزيد المردّد في الوجود، فإنّه غير واقع، فكيف بالعلم به، و لا أنّه بوجود كلّي في الجماعة، بل يعلم بوجود شخص معيّن هو زيد في الجماعة، فالمعلوم بالعرض هو زيد المشخّص في الخارج، و المعلوم بالذّات هو هذا العنوان غير القابل للانطباق إلّا عليه، فكلّ من الأطراف يحتمل أنّه زيد إلّا أنّ الاحتمال أمر و انطباق المعلوم عليه و الصّدق أمر آخر.

و قد ظهر من ذلك أنّ الإجمال في العلم الإجمالي، لا في العلم؛ لعدم ملاءمة العلم مع الإجماع و لا في المعلوم، فإنّه أمر واقعيّ لا إبهام فيه و لا إجمال، و التّعبير إنّما هو بملاحظة الأطراف و أنّ المحتمل صدق المعلوم على كلّ منها، ففي القضيّة المنفصلة: إمّا هذا نجس، و إمّا ذاك نجس، لا يحكم بنجاسة الفرد المردّد، و لم يتعلّق العلم به أيضاً؛ للزوم الجهل في العلم، و لا الكلّي القابل للانطباق على الطرفين؛ للزوم الجمع بين الأطراف في الحكم، بل يحكم فيها بأنّ النجس المشخّص المعيّن إمّا هذا أو ذاك، فالإجمال إنّما هو في الانطباق في المنطبق عليه، لا في العلم، و لو عبّر عن ذلك بأنّ

أحدهما نجس، أو أنّ المعلوم أحدهما يريد به هذا المعنى، فلا تغفل.

هذا حال العلم الإجمالي. وقد أفاد سيّدنا الأُستاذ المحقّق:

> أنّ الحال في الواجب التخصيص أيضاً بعينه هو الحال في العلم الإجمالي، فإنّه لا معنى لإيجاب الفرد المردّد الخارجي، فإنّ الترديد والخارج ممّا لا يجتمعان كما مرّ، والكلّي القابل للانطباق على الأطراف غير مبعوث إليه؛ فإنّ المتعلّق هو الخصوصيّات لا الكلّي. مع الغضّ عن الإشكال العقلي وهو أنّ الكلّي المعقولي غير محقّق، وعنوان أحد الأطراف انتزاعي من الأطراف لا واقعيّة له، فتأمّل.

والصّحيح أنّ كلا الطرفين وجميع الأطراف متعلّق للبعث و«أو» للتفصيل فلا إجمال ولا كلّيّة في البين، فمعنى «أعتق» أو «صم» أنّه يجب عليك العتق أو يجب عليك الصوم، فالإيجاب متعلّق بالعتق، والإيجاب متعلّق بالصوم، والتخيير مستفاد من «أو» ونتيجة الإيجابين المعطوفين بـ«أو» جواز الاكتفاءِ بكلّ من الطّرفين.

وهذا غير ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ من: «أنّ البعث التخييري بسنخ من البعث، فإنّ البعث سنخ واحد وحقيقة واحدة». انتهى نظره الشريف على ما استفدناه بتوضيح وتلخيص منّا.

ولكن نحن بعد في مقام تنقّل أنّه كيف يمكن توجّه البعثين والإيجابين بشيئين وجواز الاكتفاءِ بأحدهما مع أنّ البعث في التعيين والتخيير سنخ واحد.

وبعبارة أُخرى، لو قلنا بأنّ البعثين المتعلّقين بشيئين المعطوفين بـ«أو»، الدالّة على التفصيل غير مقتضيين للامتثالين، ويجوز الاكتفاء بامتثال أحدهما، فهذا المعنى مغاير لما يقتضيه البعث التعييني، وهذا مراد صاحب الكفاية ﷺ، ولو قلنا بأنّهما بعينهما مسانخ للبعث التعييني، فلابدّ من الالتزام بلزوم الامتثالين.

والذي يخطر ببالي القاصر أنّ متعلّق البعث في كلا الطرفين الخصوصيّة

لا الجامع، كما هو ظاهر الدّليل، ولا الفرد المردّد، كما هو واضح، فهنا غرض وملاك قائم بإحدى الخصوصيتين، وغرض وملاك قائم بالأُخرى، ولا يمكن أن يكون الغرض القائم بإحداهما بعينه هو القائم بالأُخرى؛ للزوم خلف الغرض، فإنّ الغرض تعلّق الإيجاب بالخصوصيتين لا الجامع حتّى يكون التخيير عقليّاً، ولا يجب على المكلّف الجمع بين تحصيل الغرضين، بل يجوز له الاكتفاء بتحصيل أحدهما، ولا معنى معقول لهذا إلّا أن يقال: يجب تحصيل هذا الغرض إذا لم يحصل الغرض الآخر وبالعكس، وهذا من الواجب المشروط نظير الواجب الكفائي يجب على كلّ مكلّف دفن الميّت عند عدم قيام مكلّف آخر به، ففي ظرف خلوّ صفحة الوجود عن أحد الواجبين، لابدّ من تحصيل الواجب الآخر، ولذا لو تركهما معاً، يعاقب بعقابين؛ لتركه الخصوصيتين الواجبتين الفعليّتين بفعليّة شرطيهما، وهذا نظير تصوير الترتّب من الجانبين عند عدم أهمّيّة أحد الواجبين المتزاحمين وإن أنكر الترتّب سيّدنا المحقّق ـ مدّظلّه ـ وقال: «إنّه بديهيّ الاستحالة» وأورد عليه بأنّ الشرط إمّا هو العزم على العصيان أو نفس العصيان، فعلى الأوّل، لزم المحذور، وعلى الثّاني يخرج عن الفرض؛ لعدم تحقّق العصيان إلّا بمضيّ زمان الواجب.

وقد أوردنا عليه بأنّ الشرط لا هذا ولا ذاك بل الشرط هو القدرة، وفي ظرف العصيان القدرة على كلّ من الواجبين حاصلة وإن لم تكن حاصلة على الجمع بينهما، وتمام الكلام في محلّه ولذا ذكرنا في قبال ما قاله ـ دام ظلّه ـ من أنّ الترتّب بديهيّ الاستحالة، أنّ تصوّر الترتّب مساوق لتصديقه، وهكذا فيما نحن فيه الواجب هو أحد الطّرفين في ظرف ترك الآخر لا عند العزم على الترك، ولا بعد تحقّق الترك، بل في زمان تحقّق التّرك، ولا محذور فيه بوجه، وهذا المعنى في الواجب التخييري موافق لنظر العرف أيضاً، فلو قيل لشخص بأنّه لابدّ لك من أحد الفعلين ولكنّك مخيّر فيهما، يفهم عرفاً بأنّه لا يجوز تركهما معاً، ويجب الإتيان بواحد عند ترك الآخر،

و هذا معنى الواجب المشروط، فالواجب التخييرى قسم من الواجب المشروط، هذا.

و لكن الصّحيح الموافق للتحقيق ما أفاده السيّد الأُستاد المحقّق‏ من: «أنّ الواجب التخييري ليس إلّا نظير الواجب التعييني في جميع مبادئ الإيجاب و نفس الإيجاب، غاية الأمر هنا إيجابان معطوفان بـ«أو» و هناك لا يوجد ذلك».

بيان ذلك أنّ الإيجاب ليس إلّا البعث و الإنشاء، و مبادئ الإيجاب التي لابدّ منها، حالها ليس إلّا ملاحظة الملاك أو المصلحة في الجعل و إرادة الجعل. و أمّا الأغراض أو الحبّ و البغض و أمثال ذلك، فلا يكون من مبادئ الجعل دائماً.

نعم، قد يتّفق تعلّق الغرض بشيء أو انقداح الحبّ و البغض في مورد يمكن انقداحها إلّا أنّ ذلك ليس دائمياً، بل في مورد تحقّقه أيضاً يكون من مبادئ الجعل.

و الحاصل أنّ الإيجاب نفس الإنشاءِ، و ليس بسابق عنه، و لا بلاحق منه، و ما هو مبدأ له في جميع الموارد ليس إلّا الملاك و الإرادة، (لا إرادة المتعلّق بل إرادة الإنشاءِ المسمّى بإرادة التشريع الّذي يعبّرون عنه بالإرادة التشريعيّة)، فإذاً يصبح ما أفاده من عدم الفرق بين الإيجابين التعييني و التخييري، صحيحاً لا مفرّ منه؛ فإنّه كما أنّ الملاك قائم بالمتعلّق في الواجب التعيينيّ أو يكون المصلحة في جعله، و بملاحظة المولى الملاك أو المصلحة يريد الإيجاب، فيوجب المتعلّق، كذلك في الواجب التخييري الملاك قائم بكلّ من الخصال، و لكن لا يلزم الجمع بين الجميع، أو تكون المصلحة في الجعل، فيوجب أي ينشئ و يبعث نحو هذا بخصوصه، فإنّه واجد للملاك، أو تكون المصلحة في ذلك، و يوجب أي ينشئ و يبعث نحو ذاك بخصوصه فإنّه أيضاً كذلك و هكذا، فهنا يتعدّد الإيجاب، و بما أنّه لا يلزم الجمع بين الخصال؛ فإنّ الجمع بلا ملاك أو لا مصلحة في إيجاب الجمع يعطف المولى الإيجابات المتعدّدة بـ«أو» لتفهيم أنّه لا يلزم الجمع، و من هنا لا يُلزم العقل إلّا

بامتثال بعض الإيجابات دون جميعها، بخلاف الواجب التعييني، ولعلّ هذا ظاهر لاخفاءَ فيه.

وما يتوهّم من الإشكال فيه بأنّ الغرض الدّاعي إلى الجعل مع وحدته لا يستدعي إلّا إيجاباً واحداً، ومع تعدّده لا معنى لسقوطه بامتثال أحد الإيجابين، خروج عن باب جعل القوانين والأحكام بالكلّيّة، فإنّ الغرض ليس من مبادئ الجعل دائماً، نعم قد يتّفق إلّا أنّ عدم إمكان الجعل التخييري في مورده لا يستلزم عدم الإمكان مطلقاً.

وأيضاً ما يتوهّم من أنّ الإيجاب لو لم يكن داعياً إلى الامتثال ليس بإيجاب، فكيف بكونه نحو الإيجاب التعييني ناشٍ من عدم التوجّه إلى معنى الإيجاب، فإنّ الإيجاب ليس إلّا البعث والإنشاء، وبالضرورة موجود في الواجب التخييري، ولزوم الامتثال وعدم لزومه درك العقل، فيرى لزوم الامتثال في الواجب التعييني وعدم لزوم امتثال الجمع في مورد التخييري، فتدبّر تعرف. والحمدلله.

المقام الثّاني: في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

المقام الثّاني: وهو دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فهو إمّا استقلاليّ، وإمّا ارتباطيّ، لاإشكال في انحلال الأمر في الأوّل. وأمّا في الثّاني، فهل الأمر المتعلّق بالمركّب والعقد الواقع على المركّب ينحلّان إلى الأوامر والعقود حسب أجزاءِ المتعلّق أو لا؟

وقد التزم بعضهم بالانحلال وبنى عليه «قاعدة الميسور»، ولزوم كون جميع أطراف العلم الإجمالي مورد الابتلاءِ في تنجيزه وغير ذلك في الأُصول، وصحّة بيع ما يَملك وما لا يَملك وبيع ما يُملك وما لا يُملك فيما يَملك وما يُملك وغيرها في الفقه.

وقيل في تقريبه: إنّ الآمر أو العاقد حين إرادته إنشاءَ الأمر والعقد بالمركّب يرى دخل جميع الأجزاءِ في متعلّق غرضه، ويتوجّه الأمر أو العقد نحو الأجزاءِ بالأسر بنحو الجمع في الدلالة، فمن يريد بيع شيئين يوجّه إنشاءه نحوهما كذلك أي يجمع بين بيع هذا وبيع هذا بلفظ واحد يدلّ على ذلك، ويقول بعدها: ولازم ذلك انحلال البيع إلى بيعين ونظير ذلك في باب الآمر، فالأمر المريد للمركّب أي الأجزاء بالأسر يريد الأجزاء ويتعلّق أمره بها بالنحو المذكور أي يجمع بين الأمر بهذا الجزءِ والأمر بالجزءِ الآخر وهكذا، بلفظ واحد يدلّ على ذلك، ويأمر بالمجموع، ولازمه انحلال الأمر إلى الأوامر.

ولكنّه غير خفيّ استحالة ذلك، أنّ الإنشاء، كسائر الأفعال الاختياريّة مسبوق بالمبادئ، والمبدأ لشيء لا يعقل أن يكون هو المبدأ لشيء آخر، والأمر حين لحاظه المركّب لا يعقل أن يكون ملاحظاً للأجزاءِ أيضاً.

تنبيهات

التنبيه الأوّل: لو اضطرّ المكلّف إلى بعض الأطراف، فتارة يكون اضطراره إلى المعيّن، وتارة يكون إلى غيره، فإن كان اضطراره إلى بعض الأطراف معيّناً، فلاإشكال في عدم وجوب الاجتناب عن غير مورد الاضطرار. فأمّا الاضطرار إلى غير المعيّن فالأقوى فيه وجوب الاجتناب؛ لعدم لحوق الاضطرار لمتعلّق التكليف.

التنبيه الثّاني: قال السيّد الإمامﷺ:

> قد استقرّت آراء المحقّقين من المتأخّرين على أنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون تمام الأطراف ممّا يمكن عادةً ابتلاء المكلّف بها، وعندي فيه إشكال، وهو أنّه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلّيّة المتوجهة إلى عامّةِ

المكلّفين، و بين الخطاب الشخصيّة المتوجّهة إلى آحادهم.

أقول: الظاهر أنّه لم يقع الخلط في المقام، بل الخلط وقع بين مقام الإنشاءِ و مقام فعليّة التكليف. و الحقُّ أنَّ خروج محلّ التكليف عن محلّ الابتلاءِ موجب لعدم فعليّته، و الصحيح ما ذكره المحقّقون من المتأخّرين من كون خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاءِ موجباً لعدم تنجّز التكليف.

التنبيه الثّالث: قد وقع الاختلاف في الفرق بين الشبهة المحصورة و غيرها، و عرّفوها بما لا يرجع إلى محصّل، و الصحيح أنّها أمرٌ عرفيّ، فما لا يكون كذلك فهي شبهةٌ غير محصورة، و ما يكون كذلك فهي محصورة؛ و الأمر سهل.

و تعريفها بكونها خارجة عن محلّ الابتلاءِ، و نظير ذلك، تعريفٌ بغير المعنى، و دليل جريان البراءة في الشبهة غير المحصورة ما هو الدليل في الشبهات. أترى أنّ أحداً يُقدم بإقامة المراسم لولده عند الشكّ في فوت واحد منهم أو يحتاط في أمثال هذه الاحتمالات، فقد ظهر أنّ وزان دليله بالنسبة إلى دليل الاحتياط في موارد العلم الإجمالي، وزان التخصيص لا التخصّص و إن قاله بعض من أنّ تقديمه عليه من باب ضعف الاحتمالات، فليتدبّر جيّداً.

التنبيه الرّابع: الدوران بين التعيين و التخيير يرجع إلى الشكّ في الأقلّ و الأكثر إلّا في بعض الموارد كالحجّيّة، و الأصل عدمها.

التنبيه الخامس: لا فرق في جريان البراءة في الشبهات بين الموضوعيّة و الحكميّة. و ما قيل من أنّه في الشبهات الموضوعيّة التكليف معلوم، و المكلَّف به مجهول، و الأصل في العلم بالاشتغال بالتكليف و الشكّ في المكلَّف به هو الاحتياط، غير مسموع؛ فإنّ الاشتغال غير معلوم إلّا في موارده لا مطلقاً، و في سائر الموارد، الأصل البراءة.

التنبيه السّادس: «قاعدة الميسور» قاعدة شرعيّة و دليلها الرّوايات، يختصّ

بمواردها و لا يُتعدّى إلى غيرها، و ليست كسائر القواعد العقلائيّة العامّة، و تُعلم بالمراجعة إلى الأبواب المختلفة في الفقه.

التنبيه السّابع: إذا كان الشكّ في المحصِّل دون المحصَّل، فالأصل فيه الاحتياط، لا البراءة، و وجهه معلوم.

التنبيه الثّامن: إذا كان الشكّ في الأُمور الهامّة لا يرجع فيها إلى البراءة، و أصالة البراءة مختصّة بغيرها، و الأمر ظاهر.

في الاستصحاب و في حجّيّته كلام بين الأصحاب، و قد عرّف بـ: «أنّه إبقاء ماكان» و لا مشاحّة فيه، و الإشكال فيه طرداً و عكساً ممّا لاينبغي، و مسائل الحجّيّة على ما مرّ في نفسها مسألة كلاميّة، و مع النظر إلى دليلها أشبه بالقواعد، و هذا أيضاً ممّا لا ينبغي الإشكال فيه، إنّما الكلام في جريانه في الأحكام.

ذهب السيّد الأُستاد الخوئي تبعاً للماتن إلى عدم الجريان، وقال تبعاً للفاضل النراقي للمعارضة بين استصحاب الحكم و استصحاب عدم الجعل، و قلنا بأنّ الجعل المصدري ليس بحكم ولاموضوع، وجعل الاسم المصدري منقوض قطعاً، فلايجري الاستصحاب فيه حتّى يكون معارضاً، بل الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام تبدّل الموضوع، و عدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة و المشكوكة، و التفصيل بين القيد و الحالة لا نعقله؛ فإنّه مع الدخالة قيد، و مع عدم الدخالة ليس بحالة أيضاً، فلا يجري الاستصحاب في الأحكام مطلقاً عقليّة أو شرعيّة، مع كون عدم الجريان في الأوّل أوضح وضعيّةً كان أو تكليفيّةً، مع كون عدم الجريان في بعض أقسام الأوّل أوضح؛ لوقوع المعارضة بين الاستصحاب فيها، و استصحاب التكليف الجاري في موردها، فلانحتاج إلى الكلام الزائد فيها، مع أنّه تطويل بلا طائل.

و قال الشيخ الأعظمﷺ: «إنّه مع الشكّ في المقتضي لا يجري الاستصحاب؛ لعدم

إحراز صدق النقض»، و ردّه المحقّق صاحب الكفاية ﷺ للصدق. و الحقّ معه لا لما قال، بل للصدق العرفي وكفايته.

والدليل على حجّيّته صحاح زرارة و فيها كلمة: «لا تنقض»، أو: «لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» والمهمّ التوجّه إلى التنبيهات، ثمّ إنّ هاهنا تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أفاد المحقّق صاحب الكفاية ﷺ ـ والحقّ معه ـ: «إنّه يعتبر في الاستصحاب فعليّة الشكّ واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة؛ لعدم الشكّ فعلاً ولو فرض أنّه يشكّ لو التفت؛ ضرورةَ أنّ الاستصحاب وظيفة الشاكّ، ولا شكّ مع الغفلة أصلاً، فيحكم بصحّة صلاة من أحدث ثمّ غفل و صلّى ثمّ شكّ في أنّه تطهّر قبل الصّلاة أم لا؛ لقاعدة «الفراغ» المقدّمة على أصالة فسادها، وعدم جريان استصحاب الحدث فيها و حيث إنّه لا يتعلّق اليقين والشكّ بغير النسب و معنى استصحاب زيد مثلاً أنّ زيداً موجود و معنى استصحاب حياة زيد أنّ زيداً حيّ و إلّا لا معنى لاستصحاب المفردات، كزيد و حياته، فالمستصحب دائماً يكون قضيّة، و لذا يقال: إنّه لابدّ فى الاستصحاب من اتّحاد القضيتين المتيقّنة والمشكوكة، أو يعتبر في الاستصحاب من تعلّق الشكّ بنفس، تعلّق به اليقين، فمعنى استصحاب الطهارة أنّه طاهر، أو الطهارة موجودة، لا ما يتحيّل من ظاهر لفظه؛ فإنّ الطهارة أمر مفرد لايتعلّق بها اليقين و الشكّ حتّى يستصحب، فالصحيح أن يقال: إنّ قضيّة زيد طاهر مستصحبة فإنّه كان على طهارة فشكّ في بقائها لا أنّ الطهارة بنفسها مستصحبة؛ لعدم تعلّق اليقين و الشكّ بها؛ فإنّها أمر مفرد و لا يتعلقان بالمفردات، بل متعلّقهما النسب، و هذا، استفدنا من السيّد الأُستاذ المحقّق الإمام الخميني رضوان الله عليه.

التنبيه الثّاني: الأظهر كفاية الشكّ في البقاءِ على تقدير الثبوت وإن لم يحرز؛ للصدق العرفي للنقض. نعم، لابدّ له من أثر شرعي، وإلّا فلا يجري الاستصحاب في غيره أيضاً.

التنبيه الثّالث: المستصحب إمّا يكون شخصيّاً، وإمّا يكون كلّيّاً، والشكّ في بقاءِ الكلّي إمّا يكون من جهة الشكّ في بقاءِ الفرد المتحقّق في ضمنه، وإمّا يكون من جهة الشكّ في تحقّقه في ضمن الفرد المعلوم زواله، وتحقّقه في ضمن الفرد المشكوك حدوثه من أوّل الأمر، وإمّا يكون عن جهة الشكّ في حدوث فرد آخر مقام الفرد الأوّل مقارناً لوجوده، أو متقارناً لزواله، والكلام في الأوّل، وهو الاستصحاب في الأُمور الشخصيّة وقد انتهى، والكلام الآنَ في استصحاب الكلّي بأقسامه الثلاثة، فلاإشكال في جريانه في القسم الأوّل لو كان له أثر شرعي، إنّما الإشكال في القسمين الأخيرين.

فيمكن أن يستشكل فيهما أنّ الاستصحاب هو: «إبقاء ما كان»، فلابدّ من وجود المستصحب سابقاً حتّى يحكم ببقائه لاحقاً. والكلّيّ بنعت الكلّيّة لاوجود له في الخارج، بل الموجود هو الفرد، ووجود الكلّيّ عين وجود فرده، والكلّيّ الموجود في ضمن فرد مغاير للكلّيّ الموجود في ضمن فرد آخر، فإنّ نسبة الكلّيّ إلى الأفراد كنسبة الآباءِ إلى الأبناءِ، لاكنسبة أب واحد إلى أبناءٍ متعدّدة.

وبعبارة أُخرى: إن أُريد من استصحاب الكلّيّ استصحابه بشرط الخصوصيّة، فمع أنّه يرجع إلى استصحاب الفرد المردّد ولاوجود له، يغاير كلّ من متعلّق اليقين والشكّ مع الآخر، فإنّ متعلّق اليقين هو المعلوم بالإجمال، ومتعلّق الشكّ هو الكلّيّ المتشخّص بفرد الطويل، وإن أُريد منه استصحابه بشرط التعرّي عن الخصوصيّة، فعدم الوجود له ظاهر.

والظاهر أنّه لايريد أحد من القائلين باستصحاب الكلّيّ هذين الوجهين. وإن أُريد منه استصحابه لابشرط كما هو الصّحيح، فالإشكال المتقدّم وارد عليه، وهو أنّ وجود الكلّيّ عين وجود فرده، ومع تردّد الفرد يتردّد الكلّيّ أيضاً، فإنّ الكلّيّ يتعدّد حسب تعدّد الفرد، ويغاير كلّ كلّيّ مع الآخر، كتغاير كلّ فرد مع الآخر،

فالكلّي بنعت الكلّيّة غير موجود في الخارج، والموجود في الخارج لا يجري فيه الاستصحاب؛ لتغاير متعلّق اليقين والشّكّ. هذا.

والظاهر أنّه لا يمكن الجواب العقلي عن هذا الإشكال. نعم، الجواب العقلائيّ ممكن، فإنّ الكلّيّ وإن لم يكن له وجود في الخارج عقلاً إلّا أنّه موجود بنظر العقلاءِ، ومسألة الاستصحاب مسألة عقلائيّة لا عقليّة، المتّبع في وجود المستصحب واتّحاد المتيقّن والمشكوك بنظرهم لا النظر الذوقي الفلسفي، فلا مانع من هذه الجهة في جريان استصحاب الكلّيّ.

وما يقال من أنّ الكلّيّ موجود، فإنّه لا يمكن اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد إلّا بتأثيرهما بجامعهما، وهذا كاجتماع البندقتين في التأثير في القتل الواحد، وكاجتماع الشمعين في التأثير في إضاءة واحدة، وكاجتماع أفراد ماهيّة واحدة في انتزاع ماهيّة واحدة منها خلط بين العلل الإلهيّة والطبيعيّة؛ فإنّ الممثّل من قبيل الأوّل، ولا يعقل اجتماع علّتين مستقلّتين كذلك على معلول واحد؛ فإنّ المعلول بتمام هويّة حقيقته ينشأ من العلّة بتمام هويّة حقيقتها، والأمثلة من قبيل الثّاني؛ فإنّ الأوّلين التأثير بمجموع العلّتين في أمرين مجتمعين لا بجامعهما في أمر واحد، والثّالث ليس من العلّيّة والمعلوليّة في شيء؛ فإنّ الذهن قد يلحظ الأفراد باستقلالها وبحيال ذاتها، وقد يلحظها معرّاة عن الخصوصيّات، ويرى اشتراك الملحوظ في نوع واحد أو جنس واحد، وغير ذلك، وأين هذا ممّا نحن بصدده.

الإيرادات الواردة على الاستصحاب الكلّيّ

وقد يستشكل بأنّه لابدّ في جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي. والجامع بين الحكمين لا حكم شرعيّ ولا موضوع ذو حكم شرعيّ؛ فإنّ المجعول هو الملكيّة المستقرّة والملكيّة المتزلزلة

(على المعنى الّذي نسلكه فعلاً) والجامع بينهما غير مجعول، وهذا الإشكال كما ترى يجري في جميع موارد استصحاب الكلّيّ في الأحكام.

ويمكن الجواب عن ذلك بعين ما مرّ وهو أنّ العقل وإن ينفكّ الحكم بنعت الكلّيّة عن الحكم بنعت التشخّص إلّا أنّ العقلاء بعد العلم بأحد الحكمين إجمالاً يرون وجود الحكم الشّرعيّ في البين، ومع الشكّ في البقاءِ واتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة بنظرهم يجري الاستصحاب لا محالة.

وقد يستشكل أيضاً بعدم الاتّحاد بين المتيقّنة والمشكوكة في هذا القسم من الاستصحاب، فإنّ المتيقّن هو القابل للانطباق على كلّ من الفردين، والمشكوك غير قابل للانطباق إلّا على فرد واحد وهو الطّويل.

والجواب: أنّ انحصار الفرد وتعدّده لا يغيّر الكلّي؛ فإنّ الكلّي هو القابل للانطباق على كثيرين، سواء كان له فرد واحد أو أكثر، وبهذا المعنى تتّحد القضيّتان.

وقد يستشكل أيضاً بأنّ الاستصحاب الكلّيّ في القسم الثّاني وإن كان جارياً في نفسه إلّا أنّه مبتلىً بأصل الحاكم، وهو أصالة عدم حدوث فرد الطويل، فإنّ الشكّ في بقاءِ الكلّيّ وعدمه مسبّب من الشّكّ في حدوث الفرد الطويل وعدمه، ومع جريان الأصل في السبب لا تصل النوبة إلى الأصل المسبّبيّ، وقبل الجواب عن هذا لا بأس بالتوجّه إلى أمور:

١. ذكروا أنّ الاستصحاب يثبت الآثار مع الواسطة للمستصحب إذا كانت شرعيّةً مع أنّ هنا إشكالاً عقليّاً، وهو أنّ التعبّد بالاستصحاب لترتيب أثر نفس المستصحب، يكون موضوعاً لترتيب أثر الأثر وهكذا، وهذا مستحيل؛ للزوم اتّحاد الحكم والموضوع، وإشكالاً عقلائيّاً، وهو أنّ ظاهر الدّليل هو التّعبّد بلحاظ أثر نفس المستصحب أثراً.

٢. ما هو الميزان للتفريق بين الأُصول المثبتة وغيرها؟

٣. ما هو ملاك تقديم الأصل الجاري في السبب على الأُصول الجارية في المسبّب؟

والجواب عن جميع ذلك أنّ: المتعبَّد في الاستصحاب ليس ترتيب الأثر، بل إنّما هو نفس المستصحب، فاستصحاب عدالة زيد مثلاً لا يكون متكفّلاً للتعبّد بشيء إلّا نفس عدالة زيد.

نعم، لابدّ وأن يكون في البين أثر شرعيّ صوناً للزوم اللغويّة في التعبّد، وهذا أمر آخر، وإنّما المثبت للآثار هو أدلّة تلك الآثار، كجواز الطلاق عند العادل، فاستصحاب العدالة منقّح لموضوع تلك الكبرى الشرعيّة، ولزوم تربّص المطلّقة يثبت بدليله الشرعيّ: **﴿وَالمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾**[١] وهكذا، وبهذا يندفع الإشكال المتقدّم في الآثار مع الواسطة لا بما قد يجاب به عن الأخبار مع الواسطة، فإنّ صدّق العادل ـ مثلاً ـ قضيّة حقيقيّة تنطبق على جميع الوسائط، بخلاف المقام، فإنّ الآثار غير موضوع لدليل الاستصحاب، كما هو المفروض، بل المطلوب ترتيب جميع الآثار باستصحاب واحد، وهو «استصحاب رأس السلسلة».

وظهر من ذلك أيضاً ميزان الفرق بين الأُصول المثبتة وغيرها، فإنّ الاستصحاب لو نقّح موضوع دليل شرعي، فهو ليس بمثبت، وهو حجّة لما تقدّم. وأمّا مع كون الأثر عقليّاً، فلا ينطبق عليه دليل شرعيّ. والأثر العقليّ غير مترتّب إلّا على واقع موضوعه لا موضوعه التعبّدي، فإنّ الحاكم هو العقل، ولا يرى ترتيب أثره على ما تعبّد الشارع به.

وظهر من ذلك أيضاً وجه تقديم الأصل الجاري في السبب على الأصل الجاري

---

[١] . البقرة: ٢٢٨.

في المسبّب، فإنّ الأصل الجاري في السبب ينقّح موضوع دليل ترتّب المسبّب على ذلك السبب، فلامجال لجريان الأصل؛ لحكومة دليل الاجتهادي على الأصل.

وبما ذكر ظهر أنّ ما ذكره الأُصوليّون في وجه طهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة من تعارض الأُصول الجارية في الأطراف ووصول النوبة إلى الأصل الجاري في الملاقي بلا معارض، لا يتمّ؛ فإنّ أصالة الطّهارة في الملاقى لا تكون متقدّمة على أصالة الطّهارة في الملاقي؛ لعدم وجود دليل على طهارة في الشيء الطّاهر حتّى ينقّح موضوع ذلك الدليل، فالأُصول في عرض واحد، بل وجه الحكم والطّهارة في الملاقي أمر آخر، لابدّ من التعرّض له في محلّه.

ولما ذكرنا من عدم تقدّم كلّ أصل سببيّ على الأصل الجاري في مسبّبه، نرى في نفس دليل الاستصحاب إجراء الأصل في الطّهارة مع كون الشكّ في النّوم، وأنّ أصالة عدم النّوم لا تنقّح موضوع دليل شرعيّ؛ لعدم ورود دليل بأنّ من كان على وضوء ولم ينم فوضوؤه باق، بل هذا حكم عقليّ مترتّب على حكم الشارع بناقضيّة النّوم. فاستصحاب عدم النّوم لا يثبت الطّهارة إلّا على الإثبات، فظهر أنّ في المقام: «أصالة عدم حدوث فرد الطويل»، لا يكون حاكماً على استصحاب الكلّيّ بوجه؛ لعدم تنقيح ذلك الأصل موضوع دليل شرعيّ، واتّحاد الكلّيّ مع فرده خارجاً لا يوجب اتّحادهما في لسان الدّليل أيضاً، بل المتّبع موضوع الأثر عند الشارع، والاتّحاد لا يوجب الحكم بعد الكلّيّ من جهة أصالة عدم الفرد، فإنّه من أوضح الأُصول المتّبعة.

هنا نكتة لا بأس بالتنبيه عليها، وهو أنّ ظاهر صحيحة زرارة أنّ متعلّق اليقين هو الطّهارة، ومتعلّق الشكّ هو النّوم، فمعنى عدم نقض اليقين بالشكّ ـ أي الاستصحاب ـ هو التعبّد باليقين عند الشكّ في ناقضه، ومن هذا يظهر أنّ حجّيّة الاستصحاب منحصرة بالشكّ في الرّافع، وأمّا الشكّ في المقتضي، فلا، فإنّه ليس

متعلّق الشكّ في الاستصحاب بقاء المستصحب، بل متعلّقه وجود الناقض و الرافع. و الحمد لله ربّ العالمين.

التنبيه الرّابع: أنّه هل يجري الاستصحاب في الأُمور التعليقيّة أو لا؟ و نسمّيه بـ: «الاستصحاب التعليقي»، فنقول: قد يكون التعليق شرعياً و قد يكون عقلياً، و في الأوّل إمّا أن يكون المجعول الحكم المعلّق على شيء، أو يكون المجعول مسبّبيّة المعلّق عليه للحكم، أو يكون المجعول الملازمة بين تحقّق المعلّق عليه، و تحقّق الحكم،فعلى الأوّل لا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم المعلّق مع تماميّة أركانه، و توهّم الإثبات مندفع بأنّ وزان هذا الاستصحاب وزان «الاستصحاب التنجيزيّ» في الأحكام، فكما أنّ استصحاب الحكم التنجيزيّ، لا يكون مثبتاً بعد تحقّق موضوعه، و ينطبق الحكم المستصحب على ذلك الموضوع قهراً، كذلك الاستصحاب التعليقيّ غير مثبت بعد تحقّق المعلّق عليه، بل الانطباق هنا أيضاً قهريّ.

و أمّا على الثّاني و الثّالث، فالاستصحاب السببيّة و إن كان صحيحاً في نفسه كجعلهما إلّا أنّ ترتّب المسبّب ـ و هو الحكم ـ على المسبّب بعد تحقّقه، أمر عقلي لا يثبته الاستصحاب.

و إن شئت طبّق المذكورات على المثال المعروف في الباب، العصير العنبي إذا غلا، و ليس يحرم؛ فإنّه بعد صيرورته زبيباً يجري الاستصحاب بناءً على الأوّل، كما هو الظّاهر، و لا يجري بناءً على الأخيرين.

و لا يقال: إنّ الموضوع في النّصّ هو العنب و المفروض أنّه انقلب زبيباً، فلا يجري الاستصحاب حتّى بناءً على الأوّل، و لو قيل بأنّهما واحد، فيشمله النّصّ بلا حاجة إلى الاستصحاب.

فإنّه يقال: إنّ موضوع النّصّ و إن كان منقلباً إلّا أنّ موضوع الاستصحاب

لم ينقلب، فإنّ في ظرف اليقين بعد ضمّ كبرى تعليقيّة ـ وهو النصّ ـ إلى صغرى وجدانيّة ـ وهي: هذا عنب ـ يحصل أنّ هذا إذا غلا يحرم، فموضوع الاستصحاب: «هذا» «لا عنب» وهو بأقسامه في ظرف الشكّ، ولا يوهم أخذ عنوان العنب في هذا؛ فإنّ موضوع الصغرى: «هذا»، لا «هذا العنب» وإلّا لزم أخذ المحمول في الموضوع، وهو مستحيل.

هذا إذا كان التعليق شرعيّاً. وأمّا إذا كان عقليّاً، كما إذا ورد أنّ العصير المغليّ يحرم، الراجع عند العقل إلى تعليق، وهو أنّ العصير إذا غلا يحرم، فوجه عدم جريان الاستصحاب حينئذٍ لإثبات الحكم، ظاهر؛ لاستلزامه الإثبات، فإنّ موضوع الحكم ـ وهو العصير المغليّ ـ لازم عقلي للحرمة التقديريّة. ولا فرق فيما ذكرنا بين الاستصحاب في الأحكام كما مرّ، أو الاستصحاب في الموضوعات كالماءِ إذا بلغ الأشبار المعلومة فهو كرّ، أو الماء البالغ حجمه كذا، فهو كرّ، المثال الأوّل للتعليق الشرعيّ، والثّاني للتعليق العقليّ.

إذا عرفت ذلك، فاستصحاب جواز الرّجوع على تقدير الخروج وإن كان حاكماً على استصحاب الملكيّة لو تمّ؛ لتنقيحه موضوع ذلك، وهو تأثير الفسخ إلّا أنّه في نفسه غير جار، فإنّ التعليق غير ثابت، مضافاً إلى أنّه عقليّ لا شرعيّ، مع أنّ خروج العقود اللازمة عن ذلك ـ كما ذكر ـ موجب لعدم العلم بدخول المقام في أيّ من العنوانين من الأوّل، ومعه كيف يجري الاستصحاب؟ وغير ذلك ممّا هو واضح الورود عليه.

الثّاني: أن يراد من ذلك الاستصحاب القسم الثّالث من الكلّيّ بتقريب أنّه قبل البيع كان للمالك علاقة، وهي علاقة الملك، وبعده شكّ في حدوث علاقة أُخرى، وهي علاقة استرجاع العين، فنستصحب طبيعيّ العلاقة، ولا بأس ـ قبل الجواب عن ذلك ـ بالإشارة إلى جريان الاستصحاب في القسم الثّالث وعدمه:

ذكر بعض المحقّقين: «أنّ الاستصحاب غير جار فيه؛ فإنّ الحصّة الموجودة من الكلّيّ في كلّ فرد مغايرة للحصّة الموجودة في الآخر، و لذا يقال: إنّ نسبة الكليّ إلى الأفراد نسبة الآباءِ إلى الأبناء لاكنسبة أب واحد إلى أبناءٍ متعدّدة».

و يظهر من كلامه ﷺ في عدّة من مواضع أنّه ملتزم بأنّ جميع هذه الحصصِ تحت طبيعة جامعة نسبتها إليها نسبة الجدّ إلى الآباءِ.

و لا يخفي ما في ذلك؛ فإنّ الفرد تمام حقيقة الطّبيعة بالضرورة لاحصّة منها، و يغاير كلّ طبيعة مع الآخر بالدّقّة العقليّة، و قد مرّ أنّه بالمسامحة العرفيّة العقلائيّة، و حيث إنّ مبنى الاستصحاب على الثّاني، يجري الاستصحاب في هذا القسم أيضاً كالقسم الثّاني، و حيث إنّ صاحب الكفاية ﷺ رأى التغاير بين الطبيعتين أنكر الاستصحاب في المقام، و ما ذكرناه دليل على ردّه.

و يظهر من الشيخ الأعظم ﷺ التفاوت بين الاستصحاب في القسم الثّاني و الثّالث، و صرّح بذلك بعض الأعاظم أيضاً، فإنّه في القسم الثّاني متعلّق الشكّ بقاء نفس ماكان موجوداً بخلاف المقام، فإنّ الموجود قد ارتفع يقيناً، و المشكوك فيه طبيعة أُخرى مغايرة للأُولى.

و هذا أيضاً لا يتمّ؛ فإنّ الاستصحاب متقدّم باليقين و الشكّ، و الاتّحاد بين قضيّتهما. فإن لوحظ التغاير بين الطبيعتين لا يجري الاستصحاب في القسم الثّاني أيضاً، فإنّ متعلّق الشكّ هو الطبيعة الموجودة في الفرد الطويل، و هذا غير متعلّق لليقين و إن لم يلاحظ ذلك، بل بني على المسامحة العرفيّة، فيجري الاستصحاب في القسم الثّالث أيضاً بعين المناط.

نعم، يمكن أن لا يرى العرف الاتّحاد في بعض الموارد إلّا أنّه لا يمنع من جريان الاستصحاب في غير هذه الموارد.

و هذا أيضاً لا يتمّ؛ فإنّ المشكوك بقاؤه غير متيقّن حدوثه، بل محتمل الحدوث،

فلا يكون مجرى الاستصحاب.

وبعبارة أُخرى: إذا عرفت ذلك، ففي المقام وإن كان من الاستصحاب في القسم الثّالث والظاهر أنّ العرف لا يرى التغاير بين المتيقّن والمشكوك، ولو كان الاستصحاب جارياً، لكان حاكماً على استصحاب الملكيّة لتنقيح الموضوع فيها، وهو جواز الفسخ إلّا أنّه حيث لا أثر على كلّيّ العلاقة، بل الأثر مترتّب على الفرد، وهو علاقة الاسترجاع، لا يجري الاستصحاب في المقام.

الشبهة العبائيّة وجوابها

وبهذا أجبنا عن الشبهة العبائيّة المعروفة، وهي أنّه لو علمنا إجمالاً بملاقاة النجاسة لأحد طرفي العباءِ وغسلنا طرفاً منها، فلابدّ من الحكم بطهارة ملاقي الطرف الآخر؛ فإنّ ملاقي أحد أطراف العلم الإجمالي طاهر، والحكمِ بنجاسة ملاقي الطّرفين، وذلك لاستصحاب النجاسة في الطّرفين، وهذا ضروري الفساد، للزوم دخل الطرف الطّاهر في الحكم بنجاسة الملاقي.

والجواب عن ذلك أنّ استصحاب وجود النجاسة في الطرفين استصحاب كلّيّ، فلو كان لها بنعت الكلّيّة أثر كعدم جواز الصّلاة في العباءِ، ليترتّب عليها. وأمّا الحكم بنجاسة ملاقاة الطّرفين: فلا، فإنّه موقوف على إثبات الملاقاة مع تلك الطّبيعة ولم يحرز، وإثباته بنفس الاستصحاب لا يمكن إلّا على القول بالأصل المثبت.

أقول: لو كان اللازم إثبات الملاقاة مع النّجس، لما جرى الاستصحاب حتّى في موارد استصحاب الفرد، فإنّ استصحاب النجاسة لا يثبت الملاقاة مع النجس، وما هو محرز بالوجدان، الملاقاة مع الماءِ مثلاً، وأمّا مع النّجس، فلا

والجواب عن جميع الموارد واحد، فإنّ موضوع النجاسة الملاقية مركّب من أمرين.

التنبيه الخامس: لابأس بجرّ الكلام إلى استصحاب الأعدام الأزليّة، وملاحظة الحال فيها، وقبل الورود فيها لابدّ من ملاحظة وضع القضايا السالبة، لتوقّفه عليه ونبيّن.

ولا بأس بجرّ الكلام إلى استصحاب العدم الأزليّ.

وهل يجري الاستصحاب فيها أم لا؟ وقبل الورود في ذلك لابدّ من ملاحظة وضع القضايا السّالبة؛ لتوقّفه عليه، ونبيّن القضايا الحمليّة الموجبة أوّلاً استطراداً؛ لما فيها من الفائدة.

فاعلم أنّ المعروف بين المحقّقين خلفاً عن سلف أنّ القضيّة مركّبة من الموضوع والمحمول والنّسبة، لكن لمّا تصفّحنا عن ذلك، وفتّشنا القضايا على اختلافها ـ حملاً ومحمولاً، إيجاباً وسلباً ـ ما وجدنا لافي الخارج، ولا في القضيّة المعقولة، ولافي الملفوظة ما يكون نسبةً بين المحمول والموضوع إلّا في القضايا الموجبة الّتي لوحظ فيها النّسبة بين الأمرين، وسمّيناها بالقضايا الحمليّة المؤوّلة، نحو زيدٌ في الدّار، وعمرو على السّطح، وغير ذلك بلا فرق بين الخارج والمعقولة والملفوظة، ولذلك يعبّر عن تلك النّسبة في هذه القضايا بحرف من الحروف.

والدّليل على ما ادّعينا ـ من أنّ القضايا الحمليّة الحقيقيّة ليس فيها نسبة ـ أنّ طرفيها متّحدان في الخارج بالضرورة، بل الحمل حقيقةً عبارة عن الهوهويّة والاتّحاد، والنّسبة لا يعقل قيامها إلّا بالمنتسبين، فمع فرض الاتّحاد خارجاً، والحكم بالهوهويّة كيف يعقل وجود النّسبة خارجاً، بل ليس في الخارج إلّا شيء واحد منتزع منه عنوانان: أحدهما: موضوع، والآخر محمول، والحمل في طرف المباينة من النسبة كما ذكرنا من أنّ النسبة قائمة بالمنتسبين، والحمل عبارة عن الهوهويّة. فالقول بوجود النّسبة في القضايا الحمليّة خارجاً خلف ومناقضة، لذلك ترى في أمثال هذا التركيب من القضايا: «زيدٌ زيدٌ»، «الوجود موجود»، «الله

جلّ جلاله، موجود أو عالم»، «زيد موجود»، عدمَ تعقّل نسبة في الخارج، بل الالتزام بالنّسبة في هذه الأمثلة موجب للالتزام بمغايرة الشيء و نفسه؛ للالتزام بأصالة المادّة، أو الالتزام بزيادة الصفات على البارئ و الشركِ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، ففي الهليّات المركّبة مثل: «زيدٌ قائم» أيضاً الحكم كذلك يقتضي البيان، هذا بحسب الخارج، و أمّا المعقولة و الملفوظة، فهما حاكيتان عن الخارج، فوجود النّسبة فيهما دون الخارج مستلزم لعدم تطابق الحاكي و المحكيّ؛ و هذا كبطلانه ظاهر.

و بعبارة أُخرى أنّ الحاجة إلى تفهيم الواقعيّات و تفهّمها اقتضت وضع الألفاظ لمداليلها، فلابدّ من ملاحظة الواقع و ما كان المتكلّم في صدد بيانه، ففي مثل: «القيام لزيد»، الواقع هو الرابط بين الجوهر والعرض القائم به، فهنا عارض و معروض، و عروض كلّ منها مدلول لدالّ لفظيّ، و حيث إنّ هذا المقدار غير كاف للدّلالة على تصديق المتكلّم بالرّبط، و لذلك ترى عدم دلالة موضوع هذه الجملة على القيام لزيد ثابت على ذلك وضعت الهيئة للدّلالة عليه و نسمّيه بـ: «الدّلالة التّصديقيّة»، فهنا نسبة و طرفاها، و ليس في البين حمل إلّا بالتأويل و الاستمداد من كون الرّابط و التصديق بثبوتهما لهما، و لكلّ منها دالّ، و في مثل: «زيد موجود» أو «الله موجود أو عالم»، الواقع ليس إلّا الاتّحاد بين العنوانين المنتزعين أو المدركين، فلو أُريد من ذلك: «زيد له الوجود» أو «الله جلّ جلاله، له الوجود» أو «له العلم»، فهي خلاف الواقع، و خلاف ما كان المتكلّم بصدد بيانه، مع أنّه يلزم من الأوّل زيادة الوجود على المهيّة، و أصالتها كالوجود، و من الثّاني أن يكون البارئ ـ جلّ اسمه ـ معروضاً لعوارض قد برهن فساد كلّ منها في محلّه، و هكذا الحال في الحمل الأوّلي الذّاتي، كحمل الحدّ على المحدود، و ما كان كذلك من الشائع كحمل الذّاتيّات على الشيء.

و أمّا في موارد الهليّات المركّبة، كـ: «زيد قائم»، فالأمر أيضاً كذلك و إن لم يلزم

منه تلك الاستحالات، فإنّ الواقع هو الاتّحاد لاالرّبط بين الموضوع و المحمول، و المتكلّم في مقام بيان هذا الاتّحاد و الهوهويّة، فلو أُخذت النسبة بينهما في الملفوظة، فتكون خلاف الواقع، ففي هذا القسم من الحمل الّذي هو الحمل الحقيقي موضوع و محمول و لكلّ منهما دالّ، و الهيئة دالّة على الهوهويّة التصديقيّة، و في مثل: «زيد القائم»، الهيئة دالّة على الهوهويّة التصوّريّة، فلابدّ من هذا التفصيل في القضايا الحمليّة، و أنّ الهيئة غير دالّة على التصديق لمفاد الجملة، و هي مشتركة بين جميع ما أُفيد من القضايا، و يعبّر عنها صاحب كفاية ﷺ....

و أمّا الاتّحاد و الهوهويّة فيفهم من مقام الحمل الّذي هو موجود في: «زيد القائم» أيضاً، فهنا دوالّ أربعة: «زيد، و القائم، و الحمل، و الهيئة»، بخلاف القسم الأوّل، فإنّ الحمل غير موجود هناك، فتحصّل أنّ في القسم الأوّل: المنسوب إليه، و المنسوب، و النسبة، و التصديق بالنّسبة. و في القسم الثّاني: الموضوع، و المحمول، و الحمل، و التصديق بالحمل. و لذا الأنسب تسمية القسم الأوّل بالقضايا النسبيّة، و القسم الثّاني بالقضايا الحمليّة.

و أمّا الجهات في القضايا الموجّهة، ک: «زيد كاتب»، بالإشاره راجع إلى الحمل و الاتّحاد كالشكّ و الظّنّ و القطع المتعلّق بذلك أيضاً، و لو قيل بأنّ الحمل أيضاً قسم من النّسبة و هي النّسبة الاتّحاديّة، فإنّها تدلّ على اتّحاد العنوانين المتغايرين بحسب المفهوم في الوجود لم يكن به بأس، و لعلّ القوم أيضاً أرادوا بالنّسبة ذلك فيصبح النزاع لفظيّاً. و على أيّ تقدير لابدّ من التفصيل، فإنّ القسم الأوّل لاحمل فيه إلّا مؤوّلاً، و الأمر ظاهر. و قد ظهر أنّ معنى قضيّة شريك البارئ ممتنع ـ مثلاً ـ اتّحاد مفهوم شريك البارئ و الامتناع واقعاً، و بهذا أيضاً يمكن تصوير النّسبة الاتّحاديّة كما عليها المشهور.

و هنا نكتة لابأس بالتنبّه بها و هي أنّ المحكيّ بالقضيّة ليس هو الخارج أو

الواقع؛ فإنّه قد لا يكون للقضيّة واقع أصلاً، بل في نفس القضيّة يحكم بعدم الواقع كما في القضايا السّالبة، بل المحكيّ هو المفاهيم، فمحكيّ زيد مفهومه، كما أنّ محكيّ شريك الباريْ أيضاً مفهومه لاأُريد من المفهوم الوجود الذهني، بل أُريد منه ما هو منسلخ عنه وقابل للانطباق عليه، ولذا يقال: إنّ الألفاظ موضوعة للمفاهيم، والوجود الخارجيّ أو الذهني غير دخيلين في الموضوع له ف: «زيد قائم»، قضيّة مركّبة ممّا دلّ على مفهوم زيد، وهو الموضوع، وما دلّ على مفهوم القائم، وهو المحمول، وممّا دلّ على اتّحادهما وهو الحمل.

وأمّا خصوصيّته الخارجيّة: فتفهم من المقام بمعنى أنّه مع إمكان تطبيق أجزاءِ القضيّة على الخارج، ووجود المصداق لها خارجاً فالعقلاء يفهمون من القضيّة الاتّحاد الخارجي، وإلّا فلا يفهمون منها إلّا مجرّد المفهوم، هذا حال القضايا الموجبة.

وأمّا السّوالب: فلا نسبة في شيء منها.

أمّا في الهليّات البسيطة، ك: «زيد ليس بموجود»، والقضايا السّالبة المحصّلة السّالبة الموضوع، ك: «العنقاء ليس بأبيض»، فلاواقع لشيء من طرفيها أصلاً فضلاً عن النّسبة بينهما، بل مفادها سلب تحقّق الشيء في الأوّل، وسلب الوصف من باب سلب الموصوف في الثّاني. ففرض وجود النسبة واقعاً خلاف الواقع، بل خلف.

وأمّا في الهليّات المركّبة ك: «زيد ليس بقائم» والقضايا الحمليّة المؤوّلة، ك: «زيد على السطح»، فسالبتها يمكن بوجهين: أحدهما: أن تكون من باب سلب الموضوع وقد ذكر حاله، وثانيهما: أن تكون سالبة محقّقة الموضوع، ففي ذلك لا واقع لأجزاء القضيّة إلّا لموضوعها. وأمّا المحمول أو النّسبة، فلا، وفرض وجودهما ـ مضافاً إلى أنّه خلاف الواقع ـ خلف.

ولا يتوهّم أنّ السلب أيضاً نسبة، فإنّ السّلب نفي الهوهويّة في الأوّل، ونفي

النّسبة في الثّاني، فكيف أيضاً أنّها نسبة مضافاً إلى أن النّسبة قائمة بالمنتسبين، والمفروض انتفاء أحدهما، بل لو فرض وجودهما تنقلب السالبة موجبة.

والحاصل أنّ الموجبة على قسمين: الأوّل: ما كان مفادها الحمل والهوهويّة. والثّاني: ماكان مفادها النسبة بين العرض ونحوه ومحلّه، والسالبة أيضاً على قسمين: الأوّل: ما كان مفادها سلب الهوهويّة. والثّاني: ما كان مفادها سلب النّسبة وليس شيء من هذه القضايا غير مشتملاً على النّسبة إلّا القسم الثّاني من الموجبات.

وأمّا القضايا الموجبة المعدولة أيضاً حكمها حكم الموجبات، فإنّ المعتبر من القضايا المعدولة ما كان المنفيّ فيها من باب العدم والملكة، فلا يقال للجدار: إنّه لابصير، ولو أُريد بيان هذا المفاد يلقى بالسّالبة التحصيليّة، أي الجدار ليس له بصر، فعلى ذلك أنّ له حظّاً من الوجود، فيمكن جعلها محمولاً للقضيّة الحمليّة أو موضوعاً لها أو طرفاً للنّسبة في الحمليّة المؤوّلة. هذا حال القضيّة الواقعيّة.

وأمّا المعقولة والملفوظة، فقد عرفت لزوم تطبيقها والواقع، فلايمكن اشتمالها على النّسبة. وأمّا الطّرفان فيهما مع أنّه لا واقع لشيء منهما في الهليّات البسيطة والسّوالب السّالبة الموضوع، ولا واقع لأحدهما في السّوالب المحقّقة الموضوع، فمدركان في المعقولة، وملفوظان في اللفظيّة، لا للحكاية عن وجودهما خارجاً، بل لتعلّق السّلب بهما للحكاية عن عدم التّحقق خارجاً موضوعاً ومحمولاً في الأوّل، ومحمولاً فقط في الثّاني، فليتدبّر.

فقد علم أنّ وضع الحكاية في الموجبات يختلف وصفها في السوالب إلّا أن يقال: إنّ النسبة وإن لم تكن خارجاً إلّا أنّ المفهومين متغايران، فإنّه في الأوّل حكاية عن أمر واقع في نفس الأمر، بخلاف الثّاني؛ فإنّ الحكاية فيه عن عدم التّحقق في الواقع ونفس الأمر.

و بهذا ظهر أنّ مناط الصّدق في القضايا الموجبة و السالبة هو موافقة القضيّة و صفحة الوجود، لكن يختلف الموجبة عن السالبة بأنّ المحكيّ في الأوّل أمر له واقع في صفحة الكون، و باعتبار توافقه مع ذلك الواقع و عدمه يتّصف بالصّدق و الكذب، بخلاف الثّاني، فإنّ المفروض أنّه لا واقع في صفحة الكون، و باعتبار توافقه مع ذلك و عدمه أي خلوّ صفحة الوجود عنه و عدمه يتّصف بهما.

هذا حال القضايا، فلنرجع إلى ما كنّا بصدد بيانه و هو جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة، كاستصحاب عدم قرشيّة المرأة للحكم، لعدم تحيّضها بعد خمسين.

فنقول: إنّ موضوع الحكم الّذي هو المستصحب، يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

النحو الأوّل: المرأة المتّصفة يعني القرشيّة بحيث تكون القضيّة المتشكّلة عن ذلك قضيّة إيجابيّة معدولة المحمول، و هي المرأة غير القرشيّة.

النحو الثّاني: المرأة الّتي ليست بقرشيّة بحيث تكون القضيّة المتشكّلة عن ذلك قضيّة إيجابيّة سالبة المحمول، و هي المرأة الّتي ليست بقرشيّة.

النحو الثّالث: من لم تكن قرشيّة بحيث تكون القضيّة المتشكّلة عن ذلك قضيّة سالبة محصّلة، و هي المرأة التي ليست بقرشيّة.

قد عرفت ممّا ذكرنا سابقاً وجود الحكاية هنا أيضاً؛ فإنّ المحكيّ هو المفهوم مع قطع النظر عن الوجود، و السّلب أيضاً تعلّق بذلك، و سلب التحقّق خارجاً، أو سلب الهوهويّة في الخارج، أو سلب النّسبة في الخارج يعلم من المقام بالمعنى المتقدّم.

نعم، لا ينتفي الإشكال في عدم اشتمال السّالبة للنسبة، فإنّ نفي النّسبة أو الهوهويّة في طرف المباينة عن النسبة، فلا يعقل كونها نسبة.

وهذا الأخير يتصوّر على أنحاء أيضاً:

١. سالبة تحصيليّة مع فرض وجود الموضوع.

٢. سالبة تحصيليّة بسلب الموضوع.

٣. سالبة تحصيليّة أعمّ منهما.

و من الظاهر أنّ الأخيرين لا يكونان موضوعاً للحكم، فإنّ الحكم مترتّب على المرأة مع رؤيتها الدم. فانحصر المحتملات على أنحاء ثلاثة:

أمّا الأوّلان: فعدم جريان الاستصحاب فيهما، ظاهر؛ لفقد الحالة السابقة فيهما، فأيّ زمان كانت المرأة غير قرشيّة أو الّتي ليست بقرشيّة حتّى يحكم ببقاءِ ذلك؟ و أيّ زمان كانت غير القرشيّة موجودةً يقيناً حتّى يستصحب؟

و أمّا الأخير ـ و هو السّالبة مع فرض وجود الموضوع ـ، فأيضاً لا يجري فيه الاستصحاب، و ذلك لأنّ القضيّة المتيقّنة ليست سالبة مع فرض وجود الموضوع، فإنّه أيّ زمان كانت المرأة موجودة و لم تكن قرشيّة، بل هي سالبة لسلب الموضوع، و القضيّة المشكوكة سالبة مع فرض وجود الموضوع، فالقضيّتان متغايرتان، فلا يجري فيهما الاستصحاب. و لو قيل بجريان استصحاب الأعمّ، لا يمكن إثبات الأخصّ به إلّا على القول بالأصل المثبت، فالاستصحاب في هذا القسم إمّا غير جار أو مثبت.[١]

هذا في استصحاب عدم القرشيّة. و أمّا استصحاب عدم تأثير الفسخ: فمضافاً إلى عدم جريانه ـ لما ذكرنا ـ في استصحاب عدم القرشيّة أنّه لا يثبت بقاء العقد حتّى يترتّب عليه آثاره من لزوم الوفاءِ به، و حلّيّته، و هكذا، فلا تندفع الشبهة المصداقيّة

---

[١] أقول: هذا لو كانت القضيّة المتيقّنة قضيّة سلبيّة بسلب الموضوع، و هي المرأة لم تكن بقرشيّة و المفروض أنّها لم تكن، فلم تكن قرشية، لكن إذا شكّلنا قضيّة سالبة موضوعها المرأة الموجودة بالفعل فتتّحد القضيّتان. و الحاصل أنّه لا فاصل بين الوجود و العدم، فلو لم يمكننا أن نقول: هذه المرأة الموجودة كانت متّصفة بالقرشيّة، فلا محالة تصحّ لنا أن نقول: هذه المرأة الموجودة بالفعل، لم تكن بالقرشيّة سابقاً فالآن أيضاً ليست بقرشيّة، و لا يتوهّم أنّ عدم كون هذه المرأة قرشيّة سابقاً من باب عدم الموضوع، فإنّ هذا هو منشأ السّلب و إلّا فأركان الاستصحاب تامّة على ما ذكرنا يفهم على ما أفاده ـ مدّظلّه ـ أنّ عدم الموضوع دخيل في القضيّة المتيقّنة، و به تنهدم الأركان.

بهذا الاستصحاب.

نعم، لو فرضنا جريان هذا الاستصحاب، لا تصل النوبة إلى جريان استصحاب العقد؛ لحكومته عليه بالبيان المتقدّم في وجه الحكومة.

التنبيه السّادس: لافرق في جريان الاستصحاب بين الأُمور القارّة والتدريجيّة؛ للصدق العرفي للنقض، ولا يصغى إلى ما قيل من تبدّل الموضوع في الثّاني؛ فإنّ المتيقّن زائل، ومشكوك البقاءِ مشكوك الحدوث من الأوّل؛ فإنّ هذا أمر دقيق عقلي لا يعبأ به في فهم مداليل الألفاظ، كما لا يخفى، كما أنّه لا يساعد لما قاله السيّد الأُستاد في المقام، وهو: «دخالة الزمان في موضوع المقيّد به»، فإنّ المفروض أنّ القيد أُخِذ ظرفاً لا شرطاً، فتدبّر جيّداً.

التنبيه السّابع: إنّه إذا خصّص العامّ بمخصّص في بعض الأزمنة، وليس للمخصّص إطلاق أو عموم بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان، فهل يتمسّك فيما بعد ذلك بعموم العامّ، أو استصحاب حكم المخصّص، أو لا هذا ولا ذاك، أو لابدّ من التفصيل؟ فنقول:

١. لو كان العموم الزمانيّ منصوصاً في العامّ، كما إذا قيل: «أكرم العلماء في كلّ زمان أو مستمرّاً»، فيحتمل رجوع القيد إلى الهيئة، أو إلى المادّة، أو إلى الموضوع على نحو من التأويل، أو إلى النسبة الحكميّة.

والظاهر الأخير، فمعناه: «أكرم العلماء، وليكن إكرامك إيّاهم في كلّ زمان»، فجعل موضوع الدليل الثّاني حكم الأوّل، فمع ورود التخصيص في الأوّل يخرج الفرد عن عموم الثّاني أيضاً، لكن لا من باب التخصيص، بل من باب التخصّص، والسلب بانتفاءِ الموضوع، بخلاف ما لو ورد التخصيص أو التقييد في الثّاني؛ فإنّ عموم الأوّل باقٍ على حاله، ومع الشكّ في هذا القسم في تخصيص الزائد أو تقييده، يتمسّك بعموم الثّاني أو إطلاقه، ولا مجال للتمسّك بعموم الأوّل حينئذٍ، فإنّ لسانه

مهملة الحكم، و هي موجودة غير مخصَّصة بشيء، و الشكّ في بقاءِ ذلك عموماً أو إطلاقاً، و المتكفّل لبيانه الدليل الثّاني و لو كان متّصلاً بالأوّل، و متفرّعاً عليه، فـهنا عمومان أو عموم و إطلاق فوقانيّ متكفّل لبيان مهملة الحكم، و تحتانيّ متكفّل لبيان بقائها بحسب عمود الزمان، و هكذا الحال فيما إذا استفيد الحكم بالنسبة إلى الزمان من مقدّمات الإطلاق، كمسألتنا هذه، فإنّ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1]، لا تدلّ على عموم الحكم بالنسبة إلى الأزمنة إلّا بمقدّمات الإطلاق.

٢. يحتمل في القيد أن يكون على نحو العموم الشموليّ (العامّ الأُصولي)، و أن يكون على النحو العموم المجموعيّ، و أن يكون على نحو العموم المستفاد من مقدّمات الحكمة في موارد المطلقات. و فيما إذا استفيد الحكم بالنسبة إلى الأزمنة من مقدّمات الحكمة، الظاهر هو الأخير.

و الفرق بينه و بين العموم الأُصولي هو الفرق بين الإطلاق و العموم؛ فإنّ الفرق بينهما لا ينحصر بكون الدلالة في الأوّل بمقدّمات الحكمة، و في الثّاني بالوضع، بل في موارد العموم الحكم متعلّق بالطبيعة المتكثّرة بحيث يتكثّر الحكم بتكثّر الطبيعة حسب تكثّر أفرادها، فله إطاعات و معاصٍ متكثّرة حسب تكثّره بما ذكر، بخلاف موارد الإطلاق؛ لأنّ الحكم متعلّق بنفس الطبيعة على إهمالها و كونها لا بشرط. و لذا مع عدم وجود قرينة في البين، تحصل الإطاعة بوجود فرد مّا في الأوامر، و بعدم فرد مّا في النواهي إلّا أنّ القرينة العرفيّة في موارد النواهي قائمة على أنّ النهي عن الطبيعة، دالّة على مبغوضيّتها المطلقة، فلابدّ من تركها بجميع أفرادها، و في بعض موارد غير النواهي مثل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[2]، بالنسبة إلى الأفراد و ﴿أَوْفُوا

---

[1] . المائدة: ١.

[2] . البقرة: ٢٧٥.

بِالعُقُودِ﴾، بالنسبة إلى الأزمان بمقدّمات الإطلاق يعلم أنّ الحكم فيها سارٍ في جميع موارد انطباق الطبيعة عليها، لكنّ في الموردين ليس الحكم على نحو العموم الأُصوليّ بحيث يتكثّر الحكم بتكثّر الطبيعة حسب تكثّر الفرد، ولا على نحو العموم المجموعيّ بحيث لو عصي بفرد واحد، يسقط التكليف رأساً، بل الحكم فيها حكم واحد متعلّق بنفس الطبيعة.

فلو ترك الكذب المحرّم بجميع أفراده، لم تحصل إلّا إطاعة واحدة، وإن وجد على فرض المحال جميع أفراده بإيجاد واحد، فهو عصيان واحد.

نعم، لو وجد في ضمن فرد أوّلاً، وبعده وجد في ضمن فرد آخر، وهكذا، فقد وُجِدت المبغوضات المتعدّدة، لكن هذا من باب حصول الطبيعة المبغوضة مراراً، والمفروض أنّها محرّمة على إطلاقها، وهكذا في مورد حلّ البيع والوفاءِ بالعقد بحسب الزمان. وعلى نحو التمثيل، الحكم في مورد هذه المطلقات حكم واحد، جعل على نحو لازم الماهيّة، تدور مدارها بخلاف موارد العموم؛ فإنّ الحكم فيها يتكثّر حسب تكثّر الطبيعة بتكثّر الأفراد.

إذا ظهرت هاتان المقدّمتان، فقد ظهر أنّه في مورد الشكّ في مفروض المسألة، لابدّ من التمسّك بإطلاق الدليل بالنسبة إلى العموم الزمانيّ، لا العموم، ولا استصحاب الحكم المخصّص؛ فإنّ: **﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾**، بمثابة: «أوفوا بكلّ عقد» وليكن الوفاء مستمرّاً على نحو العموم الإطلاقيّ المذكور، والشكّ في المقام راجع إلى تقييد الدليل التحتانيّ لا الفوقانيّ، فليس الحكم بالجواز في مورد الشكّ مستلزماً لكثرة التخصيص، كما ذكره الشيخ ﷺ، بل هو من باب كثرة التقييد، والأصل الإطلاق.

إن قلت: إنّ لازم ما ذكر التفصيل بين ورود التخصيص من أوّل الأمر ووروده في الأثناءِ، فإنّه في الثّاني وإن كان تامّاً إلّا أنّه في الأوّل يحصل العلم الإجماليّ بأحد

التخصيصين: تخصيص العامّ الأوّل، إذا كان الحكم مستمرّاً في ظرف الشكّ أيضاً بلا ارتكاب خلاف الظاهر في الثّاني، أو تخصيص العامّ الثّاني، إذا اختلف ما قبل الشكّ و ما بعده في الحكم؛ فإنّه موجب لبقاءِ الأوّل على ظهوره، فإنّه شامل لمهملة الحكم بخلاف الثّاني، فإنّه مخصّص بغير الحكم الثّابت قبل زمان الشكّ، فيسقط الدليلان معاً، و يرجع إلى الاستصحاب، بخلاف ما لو ورد التخصيص في الأثناء، فإنّ المرجع العموم الثّاني، كما لا يخفى.

قلت: إنّ الأصل الثّاني غير جارٍ في نفسه؛ لأنّا نعلم بالحكم من أوّل الأمر، كما هو المفروض. فمعنى هذا الأصل أنّ هذا الفرد المعلوم حكمه غير مرتبط بالدليل الثّاني، بل هو خارج عن العموم الأوّل، فليس الشكّ في الإرادة الجدّيّة في الدليل الثّاني، بل الشكّ في الإرادة الاستعماليّة فيه، و أصالة العموم أو الإطلاق معتبران عند العقلاءِ في الأوّل لا الثّاني، و هذا بخلاف الأصل الأوّل، فإنّ الشكّ واقع في أنّ مهملة الحكم في هذا الفرد، داخل فيه أو خارج عنه، فيتمسّك بعمومه لرفع الشكّ.

و أيضاً الدليل الثّاني متفرّع على الأوّل أي ما دلّ عليه الأوّل بنحو الإهمال، يدلّ عليه الثّاني بنحو الاستمرار، فلو أجرينا الأصل الثّاني، و حكمنا بخروج المورد عن الدليل الأوّل، لم يبق مجال للأصل الثّاني، فيلزم من وجوده و عدمه. و هذا هو الجواب الصحيح.

و أمّا ما أجاب به شيخنا العلّامةﷺ، و هو مبناه في تقديم الشكّ السببيّ على المسبّبيّ من: «أنّ العامّ الأوّل في رتبة الموضوع بالنسبة إلى الثّاني، فإذا أجرينا الأصل الأوّل لم يبق مجال للثاني» فقد مرّ أنّ التقدّم الرتبيّ أو الزمانيّ لا يوجب تقدّم أحد الأصلين على الآخر ما لم يكن الترتّب شرعيّاً.

و أيضاً ما أجاب به بعض من: «أنّ الشكّ واقع في التخصيص الزائد، فإنّه من

الشكّ في الأقلّ والأكثر، ففي الزائد نرجع إلى العامّ الأوّل» فالمفروض أنّ هنا دليلين علماً إجمالاً بتخصيص أحدهما دون الآخر، فلا يعلم تخصيص الأوّل حتّى يرجع إليه عند الشكّ في زيادة التخصيص.

ثمّ إنّ المرحوم النائيني ذكر تفصيلاً في المقام نذكره مجملاً وهو أنّه مع عروض الحكم على العموم الزمانيّ يتمسّك بالعموم في مورد الشكّ، بخلاف ما لو كان عارضاً على الحكم.

وبعبارة أُخرى لو كان المتقيّد بالعموم الزمانيّ المتعلّق يتمسّك بالعموم، بخلاف ما لو كان الحكم مقيّداً به، والفرق بينهما أنّ في الأوّل يمكن بيان العموم بنفس دليل الحكم بخلاف الثّاني؛ للزوم المحال وهو تقديم ما حقّه التأخير، وهو العموم الّذي حقّه التأخير عن الحكم المدلول لذلك الدليل، ففي الأوّل: يمكن التمسّك بالعموم بخلاف الثّاني. لكنّه من المعلوم أنّا لا نريد استعارة العموم من نفس الدالّ على الحكم، فإنّه يستحيل استفادة ما يزيد عن مدلول الشيء عنه، بل استفادة ذلك إنّما هو بدالّ آخر، وهو تقيّد الحكم أو المتعلّق بفي كلّ زمان أو مستمرّاً أو من مقدّمات الإطلاق، فقوله: «أكرم كلّ عالم مستمرّاً»، يفهم منه استمرار الحكم لا بنفس الدالّ عليه وهو «أكرم»، بل بدالّ آخر وهو: «مستمرّاً»، مع تعلّقه بـ: «أكرم»، فاستفادة الحكم وعمومه بتعدّد الدالّ والمدلول. ومع الشكّ في مفروض المسألة يتمسّك بالدالّ الثّاني بلا فرق بين رجوعه إلى الحكم أو المتعلّق.

وبعبارة أُخرى أنّ الدالّ على الحكم دالّ عليه مهملاً، والدالّ على العموم الزمانيّ أو الاستمرار لفظاً أو بمقدّمات الإطلاق هو الأخير الّذي موضوعه مدلول الدالّ الأوّل، وهو مهملة الحكم، فمع الشكّ في مهملة الحكم يتمسّك بالعموم الفوقانيّ (الأوّل) لرفعه، ومع الشكّ في استمراره بعد فرض وجود مهملته يتمسّك بالعموم التحتانيّ (الثّاني) لرفعه، بلا فرق بين الرجوع إلى الحكم أو المتعلّق. وهذا ظاهر.

نعم، ذكر شيخنا العلّامة ﵀ فيما إذا استفيد الاستمرار من مقدّمات الحكمة كالمقام أنّه: «لا يمكن التمسّك بالإطلاق في مورد الشكّ»، فإنّه فرّق بين هذا الإطلاق و سائر الإطلاقات، فإنّه في سائر الموارد كـ: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، الأفراد في عرض واحد بخلاف المقام؛ فإنّ الأفراد حسب عمود الزمان طوليّ. و معنى الإطلاق فيه أنّ الحكم مترتّب على العقد مستمرّاً، فلو ورد التقييد بالنسبة إلى بعض الأزمنة ينقطع الاستمرار، فلا يمكن التمسّك بإطلاق الدليل، لكن ليس في الدليل كلمة الاستمرار و ما أشبههما حتّى ندور مدارها؛ بل على ما ذكرنا الحكم ثابت على موضوعه، و هو العقد بالنسبة إلى عمود الزّمان على الإطلاق، و ليس خصوصيّة الزّمان دخيلاً في موضوعه، بل الحكم متعلّق بطبيعة العقد، و مورد الإطلاق هو الزمان، لا أنّه قيد للموضوع، فيكون وزان هذا الإطلاق أيضاً وزان سائر المطلقات، و تقييد الدليل بخروج عقد في بعض الأزمنة عنه لا يوجب عدم جواز الأخذ بإطلاقه.

الخاتمة في تقدّم الأمارات على الأُصول

خاتمة: لا إشكال في تقدّم الأمارات على الأُصول و إن كانت في مورد الشكّ، و مجرى الأصل أيضاً الشكّ، فإنّ الأمارة محرزة للواقع، و يرفع بها الشكّ تعبّداً، كما أنّه لا إشكال في تقدّم الأصل السببي على المسبّبي بالمعنى المتقدّم؛ لحكومة الأمارة على الأصل، و تنقيح موضوع الدليل الاجتهادي بسبب الأصل السببي، فوجه التقدّم فيه تقديم دليل الاجتهادي على الأصل، و لا إشكال في تقدّم الاستصحاب على القرعة؛ فإنّه يرفع به الشبهة فلا اشتباه فيه حتّى يرفع بالقرعة.

و وجه تقديم اليد على الاستصحاب ما في نصّه، و أنّه لولاه لما قام للمسلمين سوق.

ووجه تقديم قواعد الصّحّة عليه ك: «لاتعاد» وأصالة الصّحّة وقاعدة «الفراغ والتجاوز» و«أصالة الصّحّة»، أنّها واردة في مورده. ولانحتاج إلى الدليل أزيد من ذلك إلّا أنّهم بحثوا مفصّلاً القرعة وسائر القواعد هنا، ونحن نقتفي أثرهم إجمالاً، ونشير إلى بعضها مختصراً، ومن الله التوفيق والاستعانة.

تقدّم أصالة الصّحّة على الاستصحاب

وممّا يقدّم على الاستصحاب أصالة الصّحّة، ودليل حجّيّتها أنّها عقلائيّة، لم يردع عنها الشارع مع كونها بمرآة ومنظره، ووجه تقدّمها عليه أنّها واردة في مورده. ولا يخفى أنهّا في الشبهات الموضوعيّة لاالحكميّة في نفسها أو الغير، فتدبّر جيّداً.

تقدّم قاعدة الفراغ على الاستصحاب

وممّا يقدّم على الاستصحاب قاعدة «الفراغ والتجاوز» والحقّ أنّهما قاعدة واحدة وإن قال السيّد الأُستاد بأنّ: «قاعدة الفراغ إنّما تكون في مورد الشكّ في الصّحّة، وقاعدة التجاوز إنّما هي جارية في مورد الشكّ في الوجود».

فإنّ الشكّ في الصّحّة لا يكون إلّا إذا شكّ في وجود شيء دخيل فيها. والمعيار هو التجاوز عن محلّ ما شكّ فيه، فإنّه عليه السلام قال: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» والدخول في الغير الوارد في بعض الرّوايات محقّق للتجاوز في بعض الموارد، والالتفات حال العمل الوارد في بعض الرّوايات حكمة الحكم لا علّة له، بلا فرق بين الشكّ في وجود المانع أو مانعيّة الموجود أو غيرهما؛ فإنّ الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه، ووجه تقدّمها على الاستصحاب ما تقدّم من ورودها مورده، ولا حاجة إلى البحث أزيد من ذلك؛ والله العالم.

وقد يتوهّم أنّ رواية اللّاذكريّة حاكمة على الرّواية الدّالّة على قاعدة «التجاوز»، فلابدّ من التفصيل بين صورة الالتفات وغيرها، ولكن مضافاً إلى أنّ اللّاذكريّة حكمة الحكم لا علّة له، وإلّا فيلزم إسناد الكذب إلى المعصومﷺ ـ والعياذ بالله ـ في الرّوايات ما يدلّ على خلاف ذلك وهي رواية الخاتم مع أنّه لا التفات في ذلك، فإطلاق الرّوايات الدّالّة على القاعدة محكّم. والله الهادي.

تقدّم القرعة على الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة

وممّا تقدّم الاستصحاب عليه القرعة، فإنّها وردت في مورد الشّبهة وترفع بالاستصحاب، ولا بأس بالإشارة إلى مدارك مشروعيّة القرعة.

١. ﴿وَما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[1]. وهي واردة في قصّة ولادة مريم وما رأته أُمّها امرأة عمران حيث إنّها بعد ما وضعتها أُنثى لفّتها في خرقة، وأتت بها إلى الكنيسة ليتكفّلها عبّاد بني إسرائيل وقد مات أبوها من قبل، فقالت: «دونكم النذيرة». فتنافس فيه الأحبار؛ لأنّها كانت بنت إمامهم عمران، فوقع التشاحّ بينهم فيمن يكفل مريم حتّى قد بلغ حدّ الخصومة كما قال تعالى: ﴿إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾، فما وجدوا طريقاً لرفع التنازع إلّا القرعة، فتقارعوا بينهم، فوقت القرعة على زكريّا ـ وقد كانوا تسعة وعشرين رجلاً ـ فكفّلها زكريّا وكان خير كفيل لها. وقد كان بينهما قرابة؛ لأنّ خالة أُمّ مريم كانت عنده.

ففي الآية دلالة على أنّ القرعة كانت مشروعة لرفع النزاع والخصومة في الأُمم السابقة، ويمكن إثباتها في هذه الآية أيضاً بضميمة استصحاب الشرائع

---

[1] ١. آل عمران: ٤٠.

السابقة، مضافاً إلى أنّ نقله في القرآن من دون إنكار دليل على ثبوتها في هذه الشريعة أيضاً. ولا يخفى أنّ مورد القرعة في الآية ليس له واقع محفوظ يراد استكشافه بها.

٢. ﴿وإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ المُرْسَلِينَ إِذْ * أَبَقَ إِلَى الفُلْكِ المَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ المُدْحَضِينَ﴾[١].

وتفصيل الحال في مورد الآية على ما يستفاد من بعض الأخبار والتواريخ وكلمات المفسّرين أنّ يونسعليه السلام لمّا غضب على قومه، دعا عليهم بالعذاب فاستجيب له، فوعده اللّه أن يعذّبهم، وعيّن له وقتاً، ففرّ يونس منهم مخافة أن يأخذه العذاب بغتة، وظنّ أنّ اللّه لا يقدر عليه ـ أي لا يضيق عليه حاله ـ ولكنّ اللّه أراد التضييق عليه؛ لتركه ما كان أولى في حقّه وهو عدم الدّعاءِ.

ثمّ إنّه لمّا أتى ساحل البحر فإذاً بسفينة شحنت، وأرادوا أن يدفعوها، فسألهم يونس أن يحملوه فحملوه، فلمّا توسّط البحر بعث اللّه حوتاً عظيماً، فحبس عليهم السفينة من قدّامها، فقال الملّاحون: إنّ هاهنا عبداً آبقاً وإنّ من عادة السفينة إذا كان فيها آبق لا تجري، وقيل: إنّهم أشرفوا على الغرق، فرأوا أنّهم إن طرحوا واحداً منهم في البحر لم يغرق الباقون. وعلى كلّ حال اقترعوا فوقعت القرعة على يونس ثلاث مرّات، فعلموا أنّه المطلوب فألقوه في البحر.

ثمّ لا يخفى أنّ الفاعل في قوله تعالى: «ساهم»، هو يونس، فهو دليل على تسليمه للقرعة، واشتراكه في فعلها وعدم الإنكار عليهم، فلو لم يكن في شرعه جائزاً، لما أقدم هو عليها.

ويمكن استفادة مشروعيّتها في شرعنا أيضاً بالبيان المتقدّم.

---

[١] الصافّات: ١٣٩ ـ ١٤١.

نعم، المسألة من جهة مورد الآية المباركة ـ و هو استكشاف آبق أو عاص أو مطلوب بين أهل السفينة، و لاسيّما للإقدام على هلاكه ـ محلّ إشكال تحتاج إلى تأمّل.

٣. الرّوايات العامّة و هي كثيرة: نذكر بعضها:

منها: ما رواه الصدوق في الفقيه، و الشيخ في التهذيب عن محمّد بن حكيم. قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء، فقال لي: «كلّ مجهول ففيه القرعة»، قلت: إنّ القرعة تخطئ و تصيب؟ قال: «كلّما حكم اللّه به فليس بمخطئ».[1]

ومنها: ما رواه البرقي[2] عن منصور بن حازم، قال: سأل بعض أصحابنا أباعبدالله عليه السلام عن مسألة، فقال: «هذه تخرج في القرعة»، ثمّ قال: «فأيّ قضيّة أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلى اللّه عزّوجلّ. أليس اللّه يقول: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾؟».[3]

و منها: ما في رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «ليس من قوم تقارعوا، ثمّ فوّضوا أمرهم إلى اللّه إلّا خرج سهم المحقّ». و ما في رواية ابن هلال عن الرضا عليه السلام[4]، و ما في رواية طيّار عن زرارة، نظير ذلك تقريباً.[5]

٤. الرّوايات الخاصّة، و هي أيضاً كثيرة مبثوتة في أبواب مختلفة:

منها: باب تعارض الشهود[6]، و أنّه إذا تساويا في العدد و العدالة يرجع إلى

---

[1] . وسائل الشيعة، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، ح ١١.

[2] . المصدر، ح ١٧.

[3] . المصدر، كتاب الميراث الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى، ح ١و٣و٤ مايدلّ عليه.

[4] . المصدر، الباب ٤ من أبواب ميراث الغرقى، ح ٤.

[5] . المصدر، كتاب القضاءِ الباب ١٣ من باب كيفيّة الحكم وأحكام الاجتهادي، ح ٥.

[6] . المصدر، الباب ١٢ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، ح ٥، ١١، ٦١.

القرعة.

ومنها: ما ورد في باب عتق المملوك، أو نذر عتقه، وأنّه إذا اشتبه أُخرج بالقرعة.

ومنها: ما ورد في باب الوصيّة بعتق بعض المماليك، وأنّه يستخرج بالقرعة.

ومنها: ما ورد في باب اشتباه الحرّ بالمملوك، وأنّه يستخرج بالقرعة.

ومنها: ما ورد في ميراث الخنثى المشكل الّذي لا طريق إلى إثبات رجوليّتها وأُنوثيّتها وأنّ المرجع فيه هو القرعة.

ومنها: ما ورد في اشتباه حال الولد، وأنّه من أيّ واحد ممّن واقعوا أُمّه بالشبهة. إلى غير ذلك من الرّوايات الدّالّة على هذا الحكم. كما ورد في اشتباه الشاة الموطوءة وأنّها إذا اشتبهت استخرجت بالقرعة. وما ورد في طريق إجراءِ القرعة وكيفيّتها وشرائطها ممّا يدلّ على مشروعيّة القرعة في الجملة وغير ذلك.

٥. بناء العقلاء. وقد جرت عادتهم على الرجوع إلى القرعة عند التشاحّ والتنازع، أو ما يكون مظنّة له في الحقوق الدائرة بين أفراد مختلفة، أو من الأُمور الّتي لابدّ لهم من فعلها، ولها طرق متعدّدة يرغب كلّ شخص في نوع منها ولا يرجّح هناك، ويكون إبقاء الأمر بحاله مثاراً للتنازع والبغضاء، ففي أمثال ذلك يتوسّلون إلى القرعة، ويرونها طريقاً لحلّ هذه المشكلات. فلاحظ موارد قسمة الأموال المشتركة بين شخصين أو أشخاص إذا لم يتراضوا بنحو خاصّ من القسمة، وتقسيم البيوت أو الدور أو قطعات من الأرض المتشابهة بين أشخاص، وتقسيم مياه الأنهار المشتركة بين الفلّاحين إذا لم يكن هناك مقياس يرجّح به بعضهم على بعض، وهكذا في موارد كانت وظيفة خاصّة يكفي في القيام بها عدد محصور، وكان هناك جمع كثير، أو كان هناك أمر يحسب قيام كلّ واحد منه ولكن تدريجاً وكان تقديم بعض وتأخير آخر بلا دليل ظلماً مثلاً، وهكذا.

٦. الإجماع إن لم يرد عليه أنّه ليس دليلاً في المسألة للعلم بمستند المجمعين

كلّهم أو جلّهم و لا أقلّ من احتمال ذلك.

تنبيه

قد اشتهر أنّ الدّليل على القرعة بهذه العبارة: «القرعة لكلّ أمر مشكل» و لكن ليس في عناوين الأدلّة من عنوان «المشكل» عين و لا أثر، و إنّما المذكور فيها عنوان «كلّ مجهول».

مفاد أدلّة القرعة و حدودها

الظاهر أنّ المستفاد من جميع أدلّة القرعة ما ورد في رواية محمّد بن حكيم السّابقة، و هو أنّ: «كلّ مجهول ففيه القرعة». و الظاهر أنّ المراد من: «المجهول» هو المجهول المطلق أعني ما لا طريق إلى معرفة حاله، لا من الأدلّة القطعيّة و لا الظنّيّة، و لا من الأُصول العمليّة، و لذا لا تجري في الشبهات الحكميّة؛ لوجود ما ذكر فيها، و الشبهات الموضوعيّة و إن كانت كذلك نوعاً إلّا أنّ في موارد الاحتياط قد يكون العسر و الحرج و الضرر الكثير أو محذور آخر موجباً لالقاءِ وجوبه فصار مجهولاً مطلقاً، فأمر بالرجوع فيها إلى القرعة. فلاحظ مورد الشاة و الغنم الموطوءة المشتبهة في قطيع غنم، تجد صحّة ما قلناه ما لا تختصّ بذلك نظير مورد الغنم المزبور. و أيضاً لا تختصّ بما كان فيه واقع مجهول، بل يجري لتعيين ذلك أيضاً بيان الدّليل السابق.

تنبيهات في الإيرادات الواردة على القرعة و أجوبتها و ما يلحق بها

١. أُشكل عليها بأنّها مبتلاة بكثرة التخصيص المستهجن، و لعلّ منشأ الإشكال توهّم أنّ المراد من المجهول ما يظهر من عنوانه بادئ الأمر، ولكن على ما مرّ من

معناه يكون موارد وجود الأمارات والأُصول العمليّة خارجة عن تحت عمومات القرعة بالتخصّص لا بالتخصيص، فلا إشكال.

٢. ظاهر بعض الرّوايات، مثل: «ليس من قوم تقارعوا، ثمّ فوّضوا أمرهم إلى اللّه إلّا خرج سهم المحقّ»، أنّ القرعة كاشفة عن الواقع المجهول إلّا أنّ في بعض أخبارها أنّ حجّيّتها ليست بملاك كشفها عن الواقع المجهول، بل بملاك أنّها أقرب إلى العدالة، وأبعد من الفعل بالميول والأهواءِ، مثل ما ورد في رواية ابن مسكان: «وأيّ قضيّة أعدل من قضيّة يجال عليها بالسهام، يقول اللّه: ﴿**فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ**﴾». ويؤيّد هذا استشهاده بقضيّة يونس. هذا.

مع أنّ «كلّ مجهول ففيه القرعة»، مطلق بالنّسبة إلى مجهول غير مشخّص، ومجهول غير معيّن، يرجع فيه إلى القرعة للتشخيص في الأوّل والتعيين في الثّاني.

٣. الظاهر عدم اختصاص القرعة بالإمامعليه السلام أو الحاكم وإن كان ظاهر بعض الرّوايات الاختصاص بالإمام، وذلك لأنّ غالب موارد جريانها هو مورد التنازع المحتاج إلى القضاءِ الشرعيّ، ومن المعلوم أنّ أمرها حينئذٍ إلى الإمامعليه السلام أو مَن هو منصوب من قبله عموماً أو خصوصاً، فالقرعة في هذه المقامات تكون كإقامة البيّنة، والإحلاف لا يعتبر إلّا عند من بيده القضاء. والرّوايات الدّالّة على الاختصاص بالإمام ناظرة إلى هذه الموارد.

وأمّا في غير هذه المقامات، فظاهر الأدلّة عدم الاختصاص، ولذا يستفاد من دليل القرعة في الشاة الموطوءة المشتبهة في قطيعة الغنم أنّ أمرها بيد مالك البهيمة أو من يقوم مقامه، والحاصل أنّ اختلاف الحكم المستفاد من الرّوايات إنّما هو من جهة الاختلاف في الموارد، ففي مورد الحكومة، الأمر بيد الحاكم، وفي غير موردها، الأمر بيد من كان المورد بيده.

٤. ليست في القرعة كيفيّة خاصّة، ويكفي في إجرائها كلُّ ما يؤدّي المقصود

منها، و لا فرق بين السهام و الرقاع و الحصى و غيرها، كلّ ذلك لإطلاق الأدلّة، و عدم دليل على التقييد ببعضها، و ذكر البعض في الرّوايات إنّما هو من باب المثال.

٥. أنّ المستفاد من أدلّة القرعة مشروعيّتها. و إن شئت فعبّر حجّيّتها مطلقاً إن كان هناك أمر لازم التشخيص أو التعيين أو كان أمر غير لازم، بل كان راجحاً أو مباحاً مع عدم إمكان التشخيص أو التعيين، فالبحث عن أنّه هل القرعة واجبة في مواردها أو جائزة؟ أو هل يجب العمل بها، أو إجراؤها، أو لا؟ متفرّع على ذلك و يفصّل بحسب الموارد.

٦. الظاهر أنّ الاستخارة نوع من القرعة متّحدة معها بحسب الموارد و الشرائط، و يدلّ عليه بعض الرّوايات أيضاً. مثل ما روى ابن طاوس في كتاب أمان الأخطار، و في الاستخارات نقلاً عن كتاب عمرو بن أبي المقدام، عن أحدهما عليهما السلام: «في المساهمة يكتب»، إلى آخر الحديث.

تقدّم قاعدة لا تعاد على الاستصحاب

و ممّا يقدّم على الاستصحاب في الجملة ما ورد في حديث «لا تعاد»، بالنسبة إلى غير الأركان؛ فإنّه روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «لا تعاد الصّلاة إلّا من خمسة: الطّهور، و الوقت، و القبلة، و الرّكوع، و السّجود»، ثمّ قال: «القراءة سنّة، و التشهّد سنّة، و لا تنقض السّنّة الفريضة».

مقتضى إطلاق الصّحيحة عدم الفرق بين جميع الصّور من العمد و السّهو و الجهل.

و ما يقال من: أنّه لابدّ من تقييدها بغير العمد، و إلّا تنافي الصحيحة أدلّة الأجزاءِ و الشرائط و القواطع و الموانع، فإنّه لو لم يكن العمد باطلاً حتّى في مورد الخلل العمدي فما معنى الجزئيّة و غيرها.

مدفوع: أوّلاً: النقض بغير العمد أيضاً إلّا أن يلتزم بالتقييد و اختصاص الجزئيّة

و الشرطيّة مثلاً بمورد العمد فقط، و المفروض عدم الاختصاص؛ للإجماع و ظواهر الأدلّة.

و ثانياً: لا منافاة أبداً؛ لإمكان مطلوبيّة الأجزاءِ و الشرائط و غيرهما بنحو تعدّد المراتب المطلوبيّة، فتصح العمل عند وجود الخلل و إن لم يشتمل على المرتبة الكاملة من المطلوبيّة الّتي كان اللازم تحصيلها أيضاً. و تفصيل الكلام في محلّه.

و قد يقال بانصراف الصحيحة عن صورة العمد.

و الجواب: أنّ الانصراف بدويّ، و لا منشأ لدعوى الانصراف، فعلى ذلك لو كنّا نحن و هذه الصحيحة لكانت معارضة لأدلّة الأجزاءِ و الشرائط و القواطع و الموانع، فلو كان في أدلّتها قيد العمد يحكم ببطلان الخلل العمدي، و إلّا فيحكم بالبطلان مطلقاً، فإنّ تلك الأدلّة بالنّسبة إلى حديث «لا تعاد»، خاصّة بالنّسبة إلى العامّ إلّا أن يجمع بينهما بتعدّد المراتب المطلوبيّة، و لكن هذا الجمع إنّما يتصوّر في موارد أدلّة الأجزاءِ و الشرائط و غيرها الّتي تكفّلت لبيان الجزئيّة و الشرطيّة و غيرها محضاً. و أمّا في مثل أدلّة القواطع الّتي ذكر فيها لزوم الإعادة بفعل القاطع، فلا يمكن هذا الجمع. فتدبّر.

و لكن وردت في باب القراءة صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام. قال: «إنّ الله تبارك وتعالى فرض الركوع و السجود، و القراءة سنّة. فمن ترك القراءة متعمّداً أعاد الصلاة، و من نسي فلا شيء عليه». فيعلم من هذه الصّحيحة أنّ ترك الفريضة مبطل عمداً وسهواً، و أمّا ترك السنّة مبطل عمداً لا سهواً. فيقيّد بذلك ذيل صحيحة «لا تعاد»، من أنّه لا تنقض السنّة الفريضة، فالنتيجة أنّها لا تنقض السنّة الفريضة إذا حصلت بلا عمد، فقيّدت صحيحة «لا تعاد»، بغير العمد. و حينئذٍ لو ترك الجزء أو الشرط، أو وجد المانع من دون عمد لا تعاد؛ قضيّةً لحكومة الصحيحة على أدلّتها.

والجواب عن إشكال المنافاة فرغنا عنه بإمكان تعدّد المراتب المطلوبيّة.

وأمّا إذا كان الإخلال عمدياً: فيحكم بالبطلان لوجهين:

١. صحيحة زرارة المتقدّمة الدّالّة على أنّ ترك السنّة متعمّداً مبطلة.

٢. إطلاق دليل الجزئيّة والشرطيّة وغيرهما، فإنّ ظاهره الدّخل مطلقاً بحيث لم يمتثل التكليف من دون الإتيان به، والمفروض أنّه لا حاكم عليه، بخلاف صورة غير العمد، فتدبّر جيّداً.

أقسام خلل الصلاة

فيقع الكلام في أقسام خلل الصلاة، وهي إمّا بنقيصة أو زيادة، وكلّ منهما إمّا عمدي أو جهليّ أو سهويّ، أمّا النقيصة العمديّة: فقد أفاد المحقّق الهمداني: «أنّ من القضايا الّتي قياساتها معها بطلان الصلاة بذلك؛ لعدم تماميّة المأمور به على الفرض وعدم الإجزاءِ حينئذٍ مقتضى القاعدة».

والتحقيق أنّ دليل الجزءِ أو الشرط أو المانع الّتي وقع الإخلال به؛ لو كان له إطلاق يشمل صورة تركه أيضاً، يتمّ ما ذكره، وإلّا فلا.

وأيضاً بحسب الثبوت، كما يمكن جعل الجزءِ بنحو يكون مع سائر الأجزاءِ دخيلاً في أصل المطلوبيّة، يمكن جعله بنحو يكون دخيلاً في تمام المطلوب، بحيث يكون المأمور به مطلوباً بنحو تعدّد مراتب المطلوبيّة، مع أنّه لو قلنا بذلك على القواعد إلّا أنّه للشارع الاجتزاء بالفاقد، غاية الأمر في مقام الإثبات يحتاج إلى دليل.

فلقائل أن يدّعي أنّ دليل «لاتعاد»، يشمل صورة العمد أيضاً ولكن لا خلاف في البطلان بالخلل العمدي مع أنّ «لاتعاد»، مقيّد بغير العمد بقرينة سائر الرّوايات، وإن كان دعوى الانصراف إلى غير العمد بلا وجه.

وقد انقدح بذلك عدم تماميّة الاستدلال على المطلب بأنّ الجزئيّة والشرطيّة

والأجزاء على تقدير الإخلال لا يجتمعان، وحيث إنّ حديث «لاتعاد»، دلّ على الإجزاءِ، فلابدّ من القول بعدم الجزئيّة والشرطيّة في مورد الحديث، ولا يمكن الأخذ بإطلاقه؛ لمنافاته لادلّة الأجزاءِ والشرائط، ولزوم اللغويّة في جعل الجزئيّة والشرطيّة، فلابدّ من الالتزام بالتقييد فيه، والقدر المتيقّن من التقييد إخراج العمد عن مورده، فلابدّ من الحكم بالبطلان فيه، هذا.

ووجه عدم تماميّة الاستدلال أوّلاً: عدم المنافاة بين الجزئيّة والشرطيّة والأجزاءِ على تقدير الإخلال؛ لإمكان الجعل بنحو تعدّد المراتب.

وثانياً: نفي «لاتعاد»، ظاهر في عدم لزوم الإعادة في مورد الجزئيّة والشرطيّة، وإلّا يلزم منه السّلب بانتفاءِ الموضوع، وهذا خلاف الظاهر.

وثالثاً: يستفاد من ملاحظة أدلّة الدّالّة على كيفيّة الصلاة في مورد السّهو أو الاضطرار بترك الأجزاءِ والشرائط وفواتها في بعض الموارد، كباب القضاءِ إن جعل الأجزاء والشرائط كلّها إلّا الأركان بنحو تعدّد المراتب، فالحقّ ما مرّ من أنّ مقتضى الصّناعة أوّلاً: الأخذ بإطلاق أدلّة الأجزاءِ والشرائط لو كان بها إطلاق، والحكم بالبطلان على تقدير الخلل إلّا أنّ «لاتعاد»، يثبت الصّحّة، وبما أنّه مقيّد بغير العمد، ففي مورد العمد يحكم بالبطلان دون غيره، ولا بأس بذكر وجه التقييد بغير العمد.

ففي صحيح زرارة (حديث لاتعاد) علّل عدم لزوم الإعادة في غير الخمسة بأنّه: «لا تنقض السّنة الفريضة».

وفي صحيح محمّد بن مسلم «القراءة سنّة فمن ترك القراءة متعمّداً أعاد الصلاة»، فيستفاد من التفريع أنّ كلّ سنّة حكمه هكذا، فيقيّد صحيح زرارة بغير العمد بهذه القرينة.

ثمّ إنّ الماتن بيّن محلّ النّقص، واختار أنّ المحلّ باق حتّى يدخل في الرّكن، فإنّه مع التدارك وتحصيل الترتيب فيما إذا ترك جزءاً واشتغل بغيره لا إشكال إلّا

من جهة الزيادة، و هذا ليس من إيجاد الزّائد، بل هو من قبيل إيجاد وصف الزيادة في المتقدّم.

و لكن يرد عليه بأنّ الجزء المأتيّ به قبل التدارك ليس بجزء، و قد أتى به بهذا القصد، فهو من إيجاد الزائد بالفعل، و توهّم أنّ اتّصافه بالزائد موقوف على كون العمل ناقصاً بالجزءِ السّابق، و لازمه كون البطلان مستنداً إلى النقص، فبالنقص يبطل العمل في المرتبة المتقدّمة، فليس من إيجاد الزائد، فلزم من اتّصافها بالزّيادة عدم الاتّصاف، مندفع بأنّ الأمر دائر بين النقص الفعليّ (لو لم يتدارك) و الزيادة الفعليّة (لو تتدارك)، فلا يمكن تصحيح هذه الصلاة.

أمّا النقيصة عن جهل

فقد تقدّم أنّ الأصل الأوّلي وإن كان مقتضياً للإعادة على تقدير الإخلال بالنقيصة إلّا أنّ الأصل الثّانوي بملاحظة حديث «لاتعاد»، المخصّص بغير العمد، عدم لزوم الإعادة في غير موارد المستثنى بلا فرق بين كون الخلل للجهل حكماً أو موضوعاً، أو السّهو، أو النّسيان، لكن قد يقال بأنّ الحديث لا يشمل صورة الجهل بالحكم. و قيل: في وجهه أُمور:

الأمر الأوّل: لو كان الحديث شاملاً لصورة الجهل، يلزم اختصاص الجزئيّة أو الشرطيّة بصورة العلم، و يلزم الدّور.

و الجواب: أنّ هذا مبنيّ على القول بعدم الجزئيّة في مورد شمول الحديث، و قد مرّ أنّ ظاهر نفس الحديث، ثبوت الجزئيّة و الشرطيّة.

الأمر الثّاني: إطلاق العمد في صحيحة محمّد بن مسلم، الدّالّة على لزوم الإعادة بترك القراءة عمداً الشامل لصورة الجهل.

و الجواب: أنّ الرّواية واردة في مورد العلم، و قد أُخِذ العلم مفروضاً فيها،

فلا إطلاق لها من هذه الحيثيّة.

الأمر الثّالث: ما أفاده المحقّق الهمداني ﷺ من: «أنّ الحديث لم يرد في مقام بيان الإطلاق، فإنّ صورة العمد خارجة عنه قطعاً، فيدور الأمر بين اختصاصه بالسّهو وما يضاهيه أو هو والجهل ولا قرينة، والقدر المتيقّن، الأوّل مع أنّه لو فرض وروده في مقام البيان، لكن يدور الأمر بين تقييده وتقييد أدلّة الجزئيّة والشرطيّة، واختصاصها بصورة العلم، والثّاني ممتنع، فلابدّ من تقييد الحديث وإلحاق الجاهل بالعامد».

والجواب: أمّا عن الأوّل: فبما مرّ من أنّ ظاهر الحديث الإطلاق حتّى بالنّسبة إلى العمد فضلاً عن الجهل، والتقييد بغير العمد من جهة الدّليل الخارجيّ، وهو صحيح محمّد بن مسلم.

وأمّا عن الثّاني: فبما مرّ أيضاً من أنّ عدم الإعادة لا يستلزم نفي الجزئيّة أو الشرطيّة حتّى يقال بالامتناع في تقييد أدلّة الجزئيّة أو الشرطيّة، بل لابدّ من تقديم «لاتعاد»، لحكومته على أدلّتها.

الأمر الرّابع: ما أفاده الميرزا النائيني، ولا بأس بالإشارة إلى جميع أطراف كلامه ملخّصاً ومحصّلاً. ذكر: «أنّ الجاهل ملحق بالعامد لا من جهة إطلاق أدلّة الجزئيّة بالنّسبة إلى العالم والجاهل؛ لأنّ الإطلاق من هذه الجهة كالتقييد بالعالم في الاستحالة. لكن لمّا كان الإهمال في الواقع غير معقول، فالواقع إمّا مقيّد ذاتاً أو مطلق كذلك، وكلّ من التقييد والإطلاق لابدّ من إثباته بدليل آخر، ونسمّي ذلك بنتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق.

وبما أنّ إطلاقات كثيرة دلّت على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام فمن هذه الجهة نستكشف بنتيجة الإطلاق أنّ الجاهل ملحق بالعامد.

نعم، لو كان حديث «لاتعاد»، شاملاً للجاهل، لقلنا بعدم الإعادة في حقّه؛

لحكومة «لاتعاد» على أدلّة الاشتراك، ولكنّ الحديث لا يشمل الجاهل، فإنّ الحكم بنفي الإعادة في مقابل الحكم بالإعادة، ظاهر في أنّ مورد الحكم قابل للحكم بالإعادة ونفيها، وليس الأمر كذلك بالنّسبة إلى الجاهل، فإنّ الجاهل مكلّف بالواقع حين تركه الجزء أو الشرط، ونفس هذا الأمر يدعو إلى الإتيان بمتعلّقه مع تمام الأجزاءِ والشرائط لاالأمر بالإعادة بخلاف السّاهي والناسي، فإنّ الأمر بالإتيان بالمركّب كذلك ساقط في حالة السّهو والنّسيان؛ للزوم تكليف العاجز، فالإتيان بتمام الأجزاء ثانياً موضوع للأمر بالإعادة كما أنّ الاكتفاء بالناقص وعدم لزوم الإتيان كذلك موضوع للحكم بنفي الإعادة. فالقابل للأمر بالإعادة أو الحكم بنفيها، إنّما هو مورد السّهو والنّسيان لاالجهل، فإنّ نفس الأمر الأوّل متوجّه إلى الجاهل ويستدعي الإتيان بمتعلّقه تامّاً، هذا ما استفدنا من وجه قوله بعدم شمول الحديث للجاهل وإن ذكر بعض تلامذته تقريبات أُخرى تستبعد عمّا هو بصدده.

وفيه: **أوّلاً:** ما ذكره من أنّ: «إطلاق دليل الحكم بالنّسبة إلى العالم والجاهل، مستحيل»، نشأ من مبناه في الإطلاق، وأنّ الإطلاق هو الإطلاق الخاطئ المسمّى باللّابشرط القسمي، وقد حقّق في محلّه أنّ الإطلاق هو جعل نفس الطّبيعة موضوعاً للحكم بنحو اللابشرط القسمي، ولا يلحظ فيه إلّا نفس طبيعة المتعلّق لا أصنافه وأفراده، فلو قلنا باستحالة التقييد، لا نقول باستحالة الإطلاق من جهة استحالة اللّحاظ.

وأمّا توهّم عدم تماميّة مقدّمات الحكمة من جهة عدم كون المولى في مقام البيان من جهة هذا القيد، فمدفوع بأنّ اللازم كون المولى في مقام بيان ما تعلّق به الحكم، وهو نفس الطبيعة بلا لحاظ شيء آخر، وهذا بمكان من الإمكان.

وثانياً: الحكم في مقام الثبوت إمّا مطلق أو مقيّد أو مهمل، والدّليل الدّالّ عليه إمّا مطلق أو مقيّد أو مهمل أو مجمل، وليس في البين أمر آخر نسمّيه بالإطلاق الذاتي

أو التقييد الذاتي، فمع القول باستحالة الإطلاق والتقييد ثبوتاً، لابدّ من الالتزام بالإهمال، وهكذا في مقام الإثبات لو استحال الإطلاق والتقييد، يلزم الإهمال أو الإجمال.

وثالثاً: لااستحالة في التقييد ثبوتاً وإثباتاً، فضلاً عن الإطلاق. أمّا الثبوت، فلأنّه متقوّم باللّحاظ، ولحاظ المتأخّر ممكن. وأمّا الإثبات، فلأنّه كاشف عن الثبوت وعالم اللّحاظ، ولامانع من بيان ما لوحظ ثبوتاً في مقام الإثبات.

ورابعاً: ليس في البين إطلاق واحد دالّ على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام بالإطلاق، فضلاً عن إطلاقات كثيرة، وما دلّ على ثبوت بعض الآثار على المصيب والمخطئ ناظر إلى بيان حكم آخر، والدّليل على الاشتراك ليس إلّا الإجماع المفقود في المقام.

وخامساً: ما ذكره في الحديث منقوض بأنّه لو نسي الرّكن وتذكّر بعد الصلاة في الوقت أفهل يلتزم بأنّ الملزم للإتيان ثانياً هو الأمر بالإعادة ولولاه لما وجب؟ ومن هذا يعلم أنّ الأمر بالإعادة في جميع المقامات إرشاد إلى بقاءِ الأمر الأوّل، وعدم تحقّق امتثاله.

وسادساً: تكليف العاجز بنحو الجعل القانوني أمر ممكن، كما قرّر في محلّه، والقدرة فيه للتنجّز لا شرط للتعلّق، ولو سلّم فإنّما هو فيه للتكليف لا للوضع، ومنه الجزئيّة، ولازمه سقوط الأمر بالمركّب في مورد السّهو والنّسيان، وبعد رفعهما لابدّ من امتثال الأمر الأوّل. ولو قيل بأنّ نفي الإعادة يثبت أنّ الشارع اكتفى بالناقص، يقال عليه: فلماذا لانقول به في مورد الجهل أيضاً؟

وسابعاً: لو سلّمنا جميع ما ذكره إلّا أنّ اللازم اختصاص وجوب الإعادة بمورد السّهو والنّسيان؛ فإنّه قابل للخطاب بـ«أعد». وأمّا الجاهل: فلايقال عليه: «أعد» بل يقال: «صلّ». وأمّا نفي الإعادة بمعنى أنّ الشارع اكتفى بالناقص: فمشترك بين

السّاهي و الناسي و الجاهل، و هذا ظاهر.

و ثامناً: كلّ ذلك مبنيّ على القول بسقوط الجزئيّة و الشرطيّة في مورد: «لاتعاد» وأمّا على القول بالثبوت ـ كما هو ظاهر «لاتعاد» أيضاً ـ ، فلاموضوع لما ذكره أصلاً؛ لثبوت الجزئيّة و الشرطيّة بالنّسبة إلى الناسي و الجاهل، و مع الالتزام بتعدّد المراتب و اكتفاء الشارع بالناقص عندم لزوم الإعادة مشترك فيهما، و مع الالتزام بوحدة المرتبة و عدم اكتفاءِ الشارع بالناقص لزوم الإعادة مشترك فيهما. هذا.

و قد ظهر ممّا مرّ أنّ الحقّ شمول الحديث للجاهل أيضاً، و لا تجب عليه الإعادة؛ لإطلاق الحديث. و لولاه لكان اللازم الإعادة، لا لأدلّة الاشتراك و نتيجة الإطلاق، بل لنفس إطلاق دليل الجزئيّة و الشرطيّة، كما مرّ.

ثمّ إنّه لو قلنا بلزوم الإعادة بالنّسبة إلى الجاهل، فقد استثنى منه المحقق‌ﷺ موارد:

١. «الجهر في موضع الإخفات و بالعكس». ووجهه صحيحة زرارة عن أبي‌جعفر‌ﷺ في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلاشيء عليه وقد تمّت صلاته».

٢. «الصلاة في الثوب أو المكان المغصوب». و الظّاهر عدم صحّة الاستثناءِ؛ فإنّه لو قلنا بجواز اجتماع الأمر و النّهي و الحكم بالبطلان من جهة الإجماع، فالقدر المتيقّن من الإجماع صورة العمد، بل المتيقّن عدم الإجماع في غيرها، فالصّحّة في مورد الجهل على القاعدة، و لو لم‌نقل بدلالة «لاتعاد»، على الصّحّة فيه. و لو قلنا بعدم الجواز فإمّا أن يكون وجهه عدم إمكان قصد القربة، فاختصاصه بمورد العمد ظاهر، فالصّلاة كذلك جهلاً صحيحة و أن لاتكون مشمولة للحديث. و إمّا أن يكون وجهه عدم صلاحية المحرّم، لكونه مصداقاً للواجب، فلابدّ من الحكم بالبطلان

حتّى في مورد الجهل و لو قلنا بشمول «لاتعاد» للجاهل؛ فإنّ موضوع «لاتعاد» هو الصلاة الّتي يمكن أن تكون مأموراً بها في مورد الخلل، و الصّلاة في المغصوب ليس كذلك؛ لامتناع كون المحرّم مصداقاً للواجب.

و بعبارة أُخرى الوجه العقليّ غير قابل للتخصيص، والمفروض عموم الوجه لمورد الجهل أيضاً، فتجب الإعادة؛ لثبوت المقتضي و فقد المانع، فإنّ شمول «لاتعاد» للمورد مستلزم للتخصيص في الدّليل العقليّ؛ فليتدبّر. و الكلام في الوضوءِ بالماءِ المغصوب هو الكلام بعينه، فلانطيل بذكره و إن جعله المحقّق فرعاً مستقلّاً في المقام.

٣. «الجهل بنجاسة الثوب أو البدن أو موضع السّجود». وجه الاستثناءِ أنّ مادلّ على الطّهارة، في مورد الشكّ ينقّح موضوع دليل الاشتراط بالطّهارة، فيكون حاكماً عليه، وكشف الخلاف إنّما هو بحسب نفس الطّهارة الواقعيّة لا ما هو الشرط في الصّلاة.

و بعبارة أُخرى ما هو دائر في الألسنة من أنّ الشرط الطّهارة الأعمّ من الواقعيّة و الظّاهريّة، و هذا لم ينكشف الخلاف فيه، كما لا يخفى.

فرعان:

الفرع الأوّل: لو أُحرز تذكية الحيوان و صلّي في جلده فانكشف الخلاف، تصحّ الصّلاة، ولاتجب الإعادة؛ فإن الشّرط طهارة الثوب الأعمّ من الواقع والظّاهر، كما مرّ، و هذا حاصل، مع كفاية حديث «لاتعاد» لإثبات الصّحّة لو لم نقل بذلك. و للفرق في ذلك بين كون الإحراز واقعيّاً أو بأمارة أو أصل؛ لاشتراك الجميع في العلّة. و أمّا الصلاة فيه مع الشكّ في التذكية: فلاتصحّ لا لاستصحاب عدم التذكية؛ فإنّه لايتمّ، بل لدلالة الرّوايات عليها، و بعضها مذكور في المتن، فراجع

مصباح الفقيه.

الفرع الثّاني: الصلاة في اللّباس المشكوك في كونه ممّا يؤكل أو ما لا يؤكل صحيحة، لا لاستصحاب عدم كونها فيما لا يؤكل؛ لأنّه من الاستصحاب في العدم الأزليّ، ولانقول به، بل لأصالة البراءة من مانعيّة اللّباس المذكور عن الصلاة. و هذا مبنيّ على القول بالمانعيّة لا الشرطيّة، و المستفاد من الأدلّة: مثل موثّقة ابن بكير المانعيّة، مع أنّ المانع المستفاد من الأدلّة مصاحبة مالا يؤكل في الصلاة و إن لم يكن في اللّباس، و هذه قابلة لاستصحاب العدم فيها بلا محذور، و قد أجرى السيّد الأُستاد البراءة حتّى على القول بالشرطيّة، و هذا كماترى لا يثبت وقوع الصلاة مع الشرط، كما لا يخفى.

النقيصة

و أمّا السهويّة، فقد تقدّم أنّ مقتضى القاعدة و إن كان هو البطلان بالإخلال و لو سهواً إلّا أنّ حديث «لاتعاد» يثبت الصّحّة في موارد المستثنى منه، و لا فرق بين الجهل و السّهو و النّسيان. و يستفاد من الصّحيحة البطلان مع الإخلال بالمذكورات في المستثنى مع أنّ القاعدة أيضاً تقتضي ذلك. و المذكورات بعضها شرط و هو: الطّهور، و الوقت، و القبلة. و الباقي جزء و هو: الرّكوع، و السّجود. و يلحق بذلك تكبيرة الافتتاح؛ فإنّ الإخلال بها و لو جهلاً أو سهواً، يوجب البطلان؛ لصحيحة زرارة، بل الإخلال بالقيام حالها أيضاً يوجب ذلك؛ لموثّقة عمّار، و أمّا النيّة، فخارجة عن العمل و إن كان دخيلاً في قوام العمل، فالإخلال بها يوجب عدم تحقّق العمل. و القيام المتّصل بالرّكوع مقوّم للرّكوع، فحاله حال الرّكوع، فلم يبق من أركان الصلاة إلّا الرّكوع و السّجود، و لابدّ من البحث عنهما في جهات:

الجهة الأُولى: هل يوجب الدخول في السجدة الأُولى بطلان الصلاة أو لا؟

الجهة الثّانية: حدّ إمكان التدارك فيهما، و هل يوجب الدخول في السجدة الأُولى بطلان الصلاة لو علم بنسيانه الركوع أو لا؟

أمّا الجهة الأُولى: فيدلّ على البطلان الإجماع و الأخبار الدّالّة على إعادة الصلاة بنسيانهما و المستثنى في «لاتعاد». مضافاً إلى أنّ القاعدة تقتضي البطلان، و مع صرف النّظر عن الأدلّة الدّالّة على البطلان، فلاأقلّ من عدم الدّليل على الخروج عن القاعدة، و هذا ظاهر.

نعم، استدلال المحقّق الهمداني بما دلّ على كون الرّكوع و السّجود فريضة، لا يتمّ فإنّ الفريضة ما ذكر في القرآن في قبال السنّة الّتي سنّها رسول الله ﷺ لاالوجوب في قبال الاستحباب، و لا ما هو داخل في قوام الماهيّة في قبال سائر الأجزاء.

و أمّا الجهة الثّانية: فحدّ إمكان تدارك السّجود الدخول في الرّكوع، فالدّليل على فوت محلّ التدارك بالدّخول فيه، عدم إمكان تصحيح الصلاة لا بالتدارك، للزوم زيادة الرّكن، و لا بعدمه؛ للزوم النقيصة، و توهّم إمكان التدارك و سقوط الترتيب فاسد؛ فإنّ الترتيب ليس بشيء معتبر في الصلاة ما وراء نفس الأجزاءِ المترتّبة، و على ذلك الجزء الغير المترتّب ليس بجزء حقيقة لأنّه جزء غير مترتّب. فالرّكوع المأتي به بلا سجود قبله ليس بجزء للصلاة، بل زيادة محضة، و عليه يمكننا القول ببطلان الصلاة من جهة زيادة الرّكن حتّى مع التدارك، فتدبّر.

و أمّا ما ورد من إسقاط الزائد و الإتيان بالفائت، كصحيحة محمّد بن مسلم مع أنّه مخالف للمشهور، ففي نفسه ليس بحجّة معارض لعدّة من الرّوايات الدّالّة على البطلان مع أنّ الصحيحة واردة في مورد نسيان الرّكوع، فيمكن منع شمولها للمسألة.

و أمّا الدّليل على بقاءِ محلّ التدارك مالم يدخل في الرّكوع فشمول دليل «لاتعاد» للزيادة السّهويّة، فلامانع من التدارك من جهة الزيادة الحاصلة، و الاشتغال بالصلاة يقتضي الإتيان، و الامتثال على وجهه يقتضي الإجزاء.

وبعبارة أُخرى مع التدارك لاخلل إلّا من جهة الزيادة وهي غير مانعة. هذا مع استفادة الحكم من الرّوايات أيضاً مع أنّه لاخلاف فيه، وحدّ إمكان تدارك الركوع بالدخول في السجدة الأخيرة.

أمّا فوات محلّ التدارك بعدها لما ذكرنا في الركوع من الدّوران بين نقص الركن وزيادته، والمانع لا يصلح للمانعيّة؛ لسقوطه عن الحجّيّة بمخالفة المشهور ومعارضته بعدّة من الرّوايات، فلو لم نقل بترجيحها فلاأقلّ من التساقط والرّجوع إلى القاعدة.

وأمّا ما ذكره المحقّق الهمداني من «إمكان حملها على الاستحباب»، ففيه أنّها إرشاد إلى البطلان، ولا معنى للحمل على الاستحباب في ذلك، فعلم من ذلك عدم تماميّة التفصيلات المذكورة في المسألة مع عدم دلالة شيء من الأدلّة على التفصيل، والجمع بين الطّائفتين بما ذكر من التفصيل جمع تبرّعيّ بلا شاهد.

وأمّا الدّليل على بقاءِ محلّ التدارك قبل الدّخول في السّجدة الأُولى فما مرّ في نسيان السجود قبل الدّخول في الرّكوع بلا تفاوت.

بقي الكلام في نسيان الرّكوع والدّخول في السجدة الأُولى والتذكّر حينئذٍ، فهل هنا مجال للتدارك أولا؟ فيه خلاف.

ذكر المحقّق الهمداني‌ﷺ: «أنّ مقتضى إطلاق الأمر بالاستقبال وإعادة الصلاة في موثّقة إسحاق، ورواية أبي‌بصير الثّانية من غير استفصال، هو لزوم الاستئناف بالدخول في السجدة».

وفيه: أنّ الموضوع في الرّوايتين نسيان الرّكوع، ومن المعلوم أنّ النسيان بوجوده آناً لا يوجب البطلان، بل النّسيان مع عدم الإتيان بالمنسيّ إلى أن يفوت محلّه موجب له؛ فإذاً ما دلّ على اغتفار زيادة السجدة الواحدة سهواً، حاكم على ذلك؛ فإنّه يدلّ على بقاءِ المحلّ، فلا موضوع للرّوايتين.

وذكر المرحوم النائينيﷺ: «أنّ من المعلوم على المراجع إلى أدلّة اغتفار زيادة السّجدة الواحدة سهواً، أنّها تدلّ على اغتفارها فيما إذا كان السّهو متعلّقاً إلى السجدة لا فيما إذا أتى بها عمداً للسّهو عن أمر آخر، كالركوع في المقام، فأدلّة الاغتفار لا تشمل الفرض، والقاعدة تقتضي البطلان».

وفيه: أنّ هذا اشتباه في متعلق السّهو؛ فإنّ السّهو غير متعلّق بالسجدة في شيء من الموارد حتّى موارد الاغتفار بنظره، بل السجدة يؤتى بها عمداً واختياراً، وإنّما السّهو متعلّق بالزّيادة، فالزيادة سهويّة لا أنّ السجدة سهويّة، وتعلّق السّهو بالزيادة مشترك بين ما كان من جهة السّهو في أمر آخر وبين ما لم يكن كذلك، فمن أتى بالسّجدة الثّالثة سهواً، زاد سجدة واحدة في صلاته سهواً، بعين الزيادة السّجدة الواحدة سهواً، الحاصلة من جهة ترك الركوع سهواً، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فيشمل دليل الاغتفار لكلا الموردين، وفي أثناءِ كلامه عبارة وهي: «فعلى هذا فتكون السّجدة الواحدة ركناً بالقياس إلى عدم جواز زيادتها. لتدارك منسيّ غيرها» وهذه العبارة توهم أنّهﷺ يرى أنّ الإتيان بالسجدة بعد تدارك الركوع المنسيّ زيادة والحال أنّ الزيادة هي السجود المأتيّ به بلا ركوع قبله، فلاحظ كلامه وتأمّل فيه.

والصّحيح شمول أدلّة اغتفار زيادة السجدة الواحدة للموارد، ونتيجة ذلك بقاء محلّ التدارك، فلا تبطل الصلاة بترك الركوع سهواً ما لم يدخل في السّجدة الثّانية.

ويؤيدّ ذلك خبر أبيبصير عن الصادقﷺ. قال: «إذا أيقن الرّجل أنّه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين أو ترك الركوع استأنف الصلاة»، فإنّه ظاهر في دخل سجود سجدتين في الحكم، سواء كان من جهة مفهوم الوصف أو الشرط؛ فإنّ التقييد أو التّعليق بشيء لو كان بصدد بيان الضابط يستفاد منهما المفهوم بلا فرق بينهما، فالرواية دالّة على أنّ بالدخول في السجدة الأُولى لا يجب الاستئناف.

فعلم ممّا ذكرنا في تقريب المفهوم عدم تماميّة إيراد صاحب الجواهرﷺ من أنّ

الوصف لامفهوم له، والشرط في الرواية اليقين بترك الركعة وسجود سجدتين وانتفاؤه انتفاء اليقين بذلك في مورد سجود سجدتين، لاانتفاء السجدتين، ووجه عدم تماميّة ماذكره:

أوّلاً: ما ذكرنا من أنّه يستفاد من الرّواية دخل سجود سجدتين في الحكم، لكونها في مقام إلقاءِ القاعدة والضّابط، فلو كان من قبيل الوصف أيضاً، يدلّ على المفهوم.

وثانياً: اليقين في الرّواية طريقيّ لاموضوعيّ، والرّواية غير ناظرة إلى بيان مورد الشكّ، بل ناظرة إلى بيان مورد ترك الركعة وسجود سجدتين، فإيراده ﷺ على مفهوم الشرط ليس في محلّه، كما أنّ توهّم أنّ المفهوم من قبيل السّلب بانتفاءِ الموضوع ـ فإنّ نفي الشرط هو عدم ترك الركعة وسجود سجدتين ـ فاسد؛ لما ذكرنا من دلالة الرّواية على دخالة سجود سجدتين في الحكم، وأنّ ترك الركعة إنّما يضرّ في مورد سجود سجدتين، ومفهوم الرّواية أنّه لو ترك الركعة ولم يسجد سجدتين، لم يستأنف الصلاة، فتدبّر جيّداً.

وأمّا الزّيادة العمديّة

فيكفي في وجه البطلان بها خبر أبيبصير: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» والقدر المتيقّن منها العمد، وأمّا ما قيل من أنّ وجه البطلان بالزّيادة وقوع النقيصة في المأتيّ به: فإنّ المأمور به مقيّد بعدم الزّيادة، ولم يحصل القيد، فحصلت النقيصة، مدفوع بأنّ اعتبار المانع لايرجع إلى اعتبار الشرطيّة، ووجود الزّيادة مانع لاأنّه عدمها شرط، وهذا ظاهر.

وأمّا الزّيادة عن جهل أو سهو في غير الأركان، فمقتضى القاعدة وإن كان هو البطلان إلّا أنّ صدر «لاتعاد»، مثبت للصّحّة على مامرّ، ويستفاد من الرّوايات الخاصّة أيضاً. والمهمّ هو البحث عن زيادة الأركان.

أمّا زيادة النيّة، فلا معنى لها بناء على الحقّ من أنّها ليست إلّا الدّاعي إلى العمل لا الإخطار بالقلب، و لو قلنا بأنّها الإخطار، فالزيادة فيها لا تضرّ؛ لعدم صدق الزيادة في الصلاة؛ فإنّ النيّة خارجة عن الصّلاة، و ليست مسانخة لأجزاءِ الصلاة، فلا يصدق على تكرارها الزّيادة في الصّلاة.

و أمّا زيادة التكبيرة، فتعدّ من الزيادة في الصّلاة، فتكون مبطلة لها في صورة العمد. و أمّا غير العمد: فالظّاهر عدم البطلان بزيادتها كذلك؛ لشمول «لا تعاد» لها، و الدّليل الخارجيّ قد دلّ على البطلان بنقيصتها، و قد مرّ، فتبقى الزيادة مشمولة للحديث.

ثمّ إنّه لو قلنا بكونها مبطلة للصّلاة كصورة العمد، فهل يمكن احتسابها من تكبيرة الصّلاة و الإتيان بالصّلاة بعدها، أم لابدّ من تكبير جديد؟ فقد يقال بأنّها زيادة و الزّيادة منهيّة، فهي فاسدة للنّهي عنها.

و فيه أوّلاً: أنّ النّهي إرشاديّ و لا يدلّ على الفساد.

و ثانياً: النّهي متعلّق بالزيادة لا بالتكبيرة، فالمقام من اجتماع الأمر و النّهي، لا النّهي في العبادة.

و قد يقال بأنّ التكبيرة الزائدة غير مأمور بها و ان لم يكن منهيّاً عنها، و هذا يكفي في الفساد.

و فيه: أنّ التّكبيرة و الزيادة موجودتان بوجود واحد، و بتحقّق الزيادة تبطل الصلاة، و ينتفي المانع من كون التكبيرة مأموراً بها.

و بعبارة أخرى مع فرض صحّة الصّلاة لا تكون التكبيرة مأموراً بها. و هذا ظاهر إلّا أنّه لا يلزم من ذلك كون الأمر بالتكبيرة مترتّباً على بطلان الصّلاة بحيث يكون في طوله، و في المرتبة المتأخّرة عنه، بل يمكن فرض كون التكبيرة المقارنة للبطلان مأموراً بها، فتشملها إطلاقات أدلّة التكبيرة، هذا و الاحتياط في محلّه من

جهة نقل الإجماع على البطلان.

و أمّا زيادة القيام حال التكبيرة أو زيادة القيام المتّصل بالرّكوع، فلا تتحقّق إلّا بزيادة التكبيرة و الرّكوع، كما هو ظاهر وقد مرّ حال زيادة التكبيرة، و يأتي حال زيادة الرّكوع. وقد بقي من زياد الأركان زيادة الرّكوع و السّجود، و ذكروا قبل ذلك زيادة الرّكعة من جهة ورود النّصوص فيها. و استدلّوا على البطلان فيها بأُمور:

الأمر الأوّل: خبر أبي‌بصير: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة».

و لكنّه محكوم بحديث «لاتعاد»، فإنّ الخلل بالزّيادة مندرج في عقد المستثنى منه، و الخلل الآتي من الرّكوع و السّجود الواقع في المستثنى، إنّما هو بتركهما. و أمّا زيادتهما، فليس خللاً في الصّلاة من جهة الرّكوع و السّجود، بل إنّما هو من جهة الزيادة.

و بعبارة أُخرى حديث «لاتعاد» دالّ على صحّة الصّلاة من جهة وقوع خلل فيها لو كان الخلل من غير المذكورات في المستثنى؛ و أمّا فيها، فتبطل الصّلاة، و مع الخلل في الصّلاة ترك الإتيان بما اعتبر فيها جزءاً أو شرطاً، أو الإتيان بما اعتبر فيها قاطعاً و مانعاً، و الرّكوع و السّجود معتبران في الصلاة جزء، فمعنى الخلل من جهتهما ترك الإتيان بهما.

و أمّا زيادة الرّكوع و السّجود قاطعة أو مانعة للصّلاة، و الخلل الآتي منها إنّما هو بإتيانها، و هذا غير مشمول لعقد الاستثناءِ، بل داخل في المستثنى منه، فمقتضى ظهور «لاتعاد»، صحّة الصلاة في جميع موراد الزيادات السّهويّة، فبحكومتها على الخبر يستكشف اختصاص الخبر بصورة العمد كالخلل في سائر الأجزاءِ و الشرائط.

الأمر الثّاني: ما رواه الشيخ عن زرارة و بكير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها، و استقبل صلاته استقبالاً». بل في رواية الكليني: «إضافة ركعة».

و لا يرد على هذا الاستدلال ما ورد على سابقه من حكومة «لاتعاد» عليه، فإنّ مورد الرّواية الزيادة الغير العمديّة، كما لا يخفى.

الأمر الثّالث: التعليل في رواية الأعمش: «و من لم يقض في السّفر لم تجز صلاته؛ لأنّه قد زاد في فرض الله عزّوجلّ» و القدر المتيقّن من التعليل زيادة الركعة.

و لكن هذا أيضاً قابل لكونه محكوماً بـ«لاتعاد»، و يؤيّد ذلك أنّ الإتمام في السّفر جهلاً بالحكم صحيح.

الأمر الرّابع: خبر عبدالله [بن] محمّد عن، أبيالحسنعليه‌السلام قال: «الطّواف المفروض إذا زدتَ عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدتَ عليها، فعليك الإعادة».

و هذا أيضاً قابل لكونه محكوماً بـ: «لاتعاد» و لاسيّما بملاحظة أنّ الزّيادة السّهويّة في الطواف لا تضرّ به.

الأمر الخامس: ما ورد في صحيحة منصور و خبر عبيد من أنّه: «لا يعيد صلاته من سجدة و يعيدها من ركعة» بناء على كون الركعة ظاهرة فيها تماماً، لا مجرّد الرّكوع المقابل للسّجدة، أو القول بأنّ زيادة الركعة تماماً مشتملة على زيادة الركوع أيضاً، و مورد الرّوايتين السّهو، فلا يمكن تحكيم «لاتعاد» عليهما، إلّا أنّ الظاهر من الركعة الركوع بقرينة المقابلة.

و أمّا القول باشتمال زيادة الركعة على زيادة الركوع، فلا يتمّ؛ لأنّا لو بنينا على عدم البطلان بزيادة الركعة مطلقاً أو في الجملة، نقول بعدم البطلان في زيادة الركوع آخر الصلاة على نحو زيادة الركعة، و الحكم بالبطلان بزيادة الرّكوع مختصّ بمورد الزيادة في الصلاة لا على الصلاة، كما هو ظاهر الأخبار، فيختصّ الحكم بالزّيادة في الأثناء.

الأمر السّادس: مضمرة الشحّام قال: سألتهعليه‌السلام عن الرجل يصلّي العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات، قال: «إن استيقن أنّه صلّى خمساً أو ستّاً، فليعد» و هذه

الرّواية لا بأس بدلالتها، فانحصر الدّليل برواية زرارة و ابن بكير و مضمرة الشحّام، و قد حكي عن المحقّق﴿ره﴾ الحكم بالصّحّة بزيادة الركعة إن جلس في الرّابعة قدر التّشهّد، و استدلّ بأُمور:

الأوّل: بأنّ نسيان التشّهد غير مبطل.

الثّاني: صحيحة زرارة عن أبي جعفر﴿ع﴾، قال: سألته عن رجل صلّى خمساً، فقال: «إن كان قد جلس في الرّابعة قدر التشهّد، فقد تمّت صلاته».

الثّالث: صحيحة جميل و صحيحة محمّد بن مسلم، الدّالّتان على مفاد صحيحة زرارة المتقدّمة.

[فصل]

[في التعادل و الترجيح]

تأسيس الأصل في المسألة

هل القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير؟ و قد يقال في وجه التساقط.

أوّلاً: بناءً على الحقّ المحقّق في حجّيّة الأمارات من أنّها طريق مجعول إلى الواقع و لا موضوعيّة لها و لا سببيّة، لابدّ من الالتزام بالتساقط في مورد المعارضة؛ فإنّ جعل طريقين متعارضين غير معقول، و جعلها لواحد منهما دون الآخر بلا دليل.

ثانياً: لا تشمل إطلاقات أدلّة الحجّيّة لشيء من المتعارضين؛ فإنّ شمولها للمتعارضين لا يمكن لفرض التعارض، و شمولها للواحد المعيّن منهما بلا معيّن. و شمولها للواحد المردّد لا دليل عليه، مع أنّ الواحد المردّد لا معنى له، و شمولها للجامع بينهما خلاف ظاهر الدّليل، و قول بلا دليل، فلا تشمل الأدلّة للمورد.

ويرد على الأوّل: بأنّه ليس معنى حجّيّة الأمارة جعل الطريقيّة لها، فإنّ الطريقيّة ليست من الأُمور المجعولة، بل هي تكوينيّة محضة، و جعلها نظير جعل البرودة و الحرارة. فما قيل من: «أنّ الأمارة علم تعبّديّ»، مجرّد عبارة، فإنّ التّعبّد بالعلم من قبيل التعبّد بالبرودة و الحرارة، تعبّد في الأُمور التكوينيّة. لا أقول بعدم إمكان التعبّد

بذلك، فإنّ معناه ليس إلّا التنزيل، و هذا لمكانٍ من الإمكان، لكنّ الإشكال في أنّه هل هذا الاعتبار عقلائيّ أو لا؟ و لو فرض أنّها عقلائيّ، فلا دليل على أنّ المجعول في الأمارات العلم و الطريقيّة و نحو ذلك، فأيّ دليل دلّ على أنّ الخبر ـ مثلاً ـ علم أو طريق؟ أو أيّ دليل دلّ على أنّ المجعول تنزيل النّفس منزلة العالم، أو تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، أو غير ذلك ممّا أفادوا من التعبيرات؟ كلّ هذه تصوّرات و تخيّلات، و ليس في دليل واحد عين منها و لا أثر.

بل معنى الحجّيّة في الأمارة أنّها معتبرة عند مُعتبِرها أي بأن يجعل الدّليل الدّالّ على وجوب الدّعاءِ موجباً للتنجيز عند الإصابة و إن كان الدّليل الدّالّ على نفي الوجوب حجّة، فإنّ معنى حجّيّته أنّه موجب للعذر لو كان خطأً و إن كان الأوّل مصيباً، و التنجيز و العذر في مورد واحد لا يجتمعان. و أمّا الثّاني: فلا مانع من جعل الحجّة بهذا المعنى للخبر الدّالّ على وجوب الجمعة و الخبر الدّالّ على وجوب الظهر معاً و إن علم عدم وجوب الجمعة و الظهر معاً، فإنّ معنى حجّيّتها أنّ الواقع منجّز لو كان واحد من الدّليلين مصادفاً له، و المكلّف معذور في ترك الواقع لو كان الواقع على خلاف كلا الدّليلين، و هذا أمر معقول لا محذور فيه بوجه، و لا يتوهّم أنّ العلم الإجمالي كافٍ في ذلك؛ فإنّ العلم على نفي التكليف لا الإثبات. فتدبّر.

نعم، لو دلّت الأمارتان على النفي، و تعلّق العلم الإجمالي بالإثبات، فلا تجري الأمارتان؛ لأنّ العذر و العلم بالتكليف لا يجتمعان، فتأمّل.

ثانياً: لو سلّمنا أنّ الطّريقيّة أمر جعليّ إلّا أنّ ما ذكر من عدم إمكان جعلها في مورد التعارض، خلط بين الأحكام القانونيّة و الشخصيّة، فإنّ الشارع لم يجعل الخبرين المتعارضين طريقاً إلى الواقع حتّى يقال: إنّه غير معقول، بل جعل الخبر طريقاً، و مورد التعارض مورد التطبيق لا الجعل، و تطبيق الدّليل على المورد مع الإشكال الكلّي يتقيّد بمقدار المحذور يستند إليها و يحتجّ بها، فالخبر إذا كان حجّة

يحتجّ به، فيكون منجزّاً للواقع عند الإصابة، و موجباً للعذر عند المخالفة، و هذا المعنى من الحجّيّة عقلائيّ و شرعيّ، فيمكن أن يكون شيء حجّة عقلائيّة أي يكون موجباً للاحتجاج به عندهم مع ردع الشارع عنه نظير القياس، و يمكن العكس كالخبر على القول بالتعبّد فيه، و على هذا فلا مانع من جعل الحجّيّة بهذا النّحو للخبرين المتعارضين بأن يكون كلّ منهما موجباً للاحتجاج به عند الإصابة و الخطأ إلّا في مورد عدم إمكان الامتثال و هو دوران الأمر بين النّفي و الإثبات بين المحذورين.

بيان ذلك ذكروا أنّ التعارض أصليّ و عرضيّ، فالأوّل هو الدوران بين النفي و الإثبات، نظير ما إذا دلّ دليل على وجوب الدّعاءِ عند رؤية الهلال، و دليل آخر على عدمه.

و الثّاني غير ذلك مع العلم بالمخالفة في واحد منهما، نظير ما إذا دلّ دليل على وجوب الظّهر، و دليل آخر على وجوب الجمعة، و جعل الحجّيّة بهذا المعنى غير ممكن في الأوّل، و الإشكال لا أن يرفع اليد عن أصله.

و يظهر من جواب الوجه الثّاني كلّ ذلك مع القول بقيام دليل شرعيّ مطلق على حجّيّة الأمارة، و إلّا فلو قلنا بعدم الدّليل الشرعيّ، أو قلنا بأنّه إرشاد إلى بناءِ العقلاءِ و الأطلاق له، فالعقلاء لا يرون شيئاً من المتعارضين حجّة، و لا يعتبرون شيئاً منهما.

و المتحصّل من جميع ذلك أنّ الأمارات العقلائيّة تسقط في مورد التعارض؛ لعدم بناءِ العقلاءِ فيه، و عدم قيام دليل شرعيّ مطلق فيه على الفرض، و الأمارات الشرعيّة على فرض وجودها لا مانع من شمولها لمورد المعارضة على المبنى الصحيح في معنى حجّيّة الأمارة، إلّا إذا كان الدّوران بين النفي و الإثبات، و منها الدّوران بين المحذورين.

ويرد على الثّاني: بأنّ الإطلاقات ـ لو سلّم وجودها ـ غير واردة في مورد

التّعارض، بل هي ناظرة إلى نفس طبيعة الأمارة، وبما أنّ تطبيقها على مورد التّعارض، مستلزم للمحذور العقليّ، وهو لزوم التنجيز والتعذير في مورد الإصابة، وهذا غير ممكن، فلابدّ من تقييد الإطلاقات بغير مورد لزوم المحذور، فالنتيجة الأمارة حجّة، ويتقيّد بصورة عدم لزوم المحذور.

ويمكن انطباق هذا على مورد التعارض أي كلّ من المتعارضين حجّة في صورة عدم الأخذ بالآخر، أي لو أُخذ به وكان الآخر مصادفاً يكون معذوراً ولو لم يؤخذ به ولا بالآخر وكان مصادفاً أو الآخر مصادفاً لم يعذر، ومع إمكان التطبيق بهذا النّحو الّذي نتيجته التخيير أو الترجيح مع وجوده لابدّ من التمسّك بالدّليل، ولا وجه للالتزام بالتساقط، وهذا البيان لاتختصّ بالمبنى الصحيح في حجّيّة الأمارات، بل يجري على جميع المباني بناء على أنّ الأمارة شرعيّة دلّ عليها الإطلاق.

نعم، بناء على أنّ الأمارة عقلائيّة لا يعتبر العقلاء شيئاً من الأمارتين حجّة في مورد التعارض.

فتحصّل أن مقتضى القواعد التساقط، إذا كانت الأمارة معتبرة بنظر العقلاءِ ولم يكن فيها تأسيس من الشارع، والتخيير بناء على الجعل الشرعي الدّالّ عليه الإطلاقات، وبما أنّ الخبر حجّة عقلائيّة ولم يدلّ على حجّيّتها الشرعيّة دليل، بل جميع الأدلّة إرشاد إلى ما عليه العقلاء، فالأصل الأوّلي في الخبرين المتعارضين، التساقط.

وممّا ذكرنا ظهر ضعف ما أفاده السيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ في وجه التسّاقط من عدم شمول الأدلّة لمورد التعارض، فإنّ شمولها للجميع غير معقول. ولواحد دون آخر ترجيح بلا مرجّح، والتخيير لادليل عليه.

وجه الضّعف ما مرّ من أنّه لو كانت الحجّيّة ببناءِ العقلاءِ نظير حجّيّة الخبر، لا يشمل الدّليل لمورد التعارض، لا لما أفاد، بل لعدم بناءِ العقلاءِ، ولو كانت

بالإطلاقات الإطلاق حجّة في مورد عدم القيد و يرفع اليد عن الإطلاق بمقدار القيد و القيد، العقلي في المورد لا يمنع إلّا عن شمول الدّليل لجميع الطرفين. و أمّا الشمول والانطباق بمقدار لا يستلزم المحذور، فلا مانع منه، فيجب الأخذ بالإطلاق بهذا المقدار، و النتيجة التخيير على ما مرّ.

ثمّ إنّ معنى التخيير في المقام ليس هو التخيير بحسب الحكم الواقعي؛ لعدم العلم بالإصابة أوّلاً، و لا معنى للتخيير بين الحكم الواقعي و غيره ثانياً. و ليس معناه حجّيّة أحدهما مردّداً؛ فإنّ أحدهما المردّد لا واقع له، و لا الحجّيّة التخييريّة، فإنّها مساوقة للترديد في الحجّيّة، بل معناه أنّه مع الأخذ بواحد منهما يكون معذوراً عند الخطأ، و مع عدم الأخذ بشيء منهما يكون التكليف منجّزاً عليه بسبب الأمارة المصيبة، هذا على ما اخترناه من معنى الحجّيّة و أنّ الحجّة ما به الاحتجاج.

و أمّا بناء على مبنى جعل الطّريقيّة أنّ كلّاً منهما طريق للواقع، و المكلّف مخيّر في تطبيق العمل على كلّ منهما، و هذا المعنى نظير ما يقال في الواجب التخييري: «إنّ كلّاً من الطرفين أو الأطراف واجب، و المكلّف مخيّر في مقام الامتثال»، فليتدبّر.

علاج الخبرين المتعارضين

علاج الخبرين المتعارضين بحسب الأخبار، و الكلام في هذا المقام تارة في صورة عدم المرجّح، و أُخرى في صورة وجوده.

أمّا الصّورة الأولى، فالأقوال فيها ثلاثة: التخيير، التّساقط، التوقّف في الحكم والاحتياط في مقام العمل، و لا يخفى أنّ شيئاً من أدلّة الباب لا يدلّ على التّساقط، و ما يمكن أن يقال في وجه هذا القول أنّ أخبار التخيير و التوقّف متعارضة، و لا يمكن علاجها بأدلّة العلاج، فإنّ الكلام في نفس أدلّة العلاج، فيرجع إلى القاعدة

الأوّليّة، و هي تساقط نفس هذه الأدلّة، و تساقط الخبرين المتعارضين المفروضين، أو تضعيف كلا الطرفين من أخبار التخيير، و التوقّف بحسب السّنّة، و يرجع إلى هذه القاعدة. فلابدّ من ملاحظة أخبار التخيير و التوقّف، فلو أمكن الأخذ بها و الجمع أو الترجيح، و إلّا فيرجع إلى القاعدة الأوّليّة الّتي أسّسنا.

أخبار التخيير

أمّا أخبار، التخيير فمنها: رواية مكاتبة حميري: «بأيّهما أخذتَ من باب التّسليم كان صواباً».

و هذه الرّواية لا تدلّ على المطلوب؛ إذ لعلّها ناظرة إلى بيان أنّ التكبير كماكان مستحبّاً، وورد فيه حديثان: أحدهما: يأمر بإتيانه. و ثانيهما: يرخّصه في تركه، فالإتيان به صواب؛ لأنّه مستحبّ وكذا تركه؛ إذ الأخذ بالدّليل المرخّص في المستحبّ صواب، فالأخذ بكلّ واحد منهما صواب لا من حيث التخيير، بل من حيث كون الواقع كذلك، فتكون الرّواية أجنبيّة عن أخبار التعارض.

و منها: رواية عليّ بن مهزيار: «موسّع عليك بأيّة عملت» و هذه أيضاً كسابقتها تدلّ على أنّ التوسعة في العمل من حيث كون الواقع كذلك لا من حيث التخيير، فأجنبيّة عن أخبار التّعارض.

و منها: مرفوعة زرارة: «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به، و تدع الآخر» وقد طعن صاحب الحدائق الّذي ليس دأبه المناقشة في الإسناد في التأليف و المؤلّف؛ إذ قال: «فإنّا لم نقف عليها في غير كتاب عوالي اللآلي مع ما هي عليه من الرفع والإرسال، و ما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال و خلط غثّها بسمنها و صحيحها بسقيمها». فالأولى عدم التكلّم في هذه المرفوعة.

ومنها: مرسلة الكليني: «بأيّهما أخذتَ من باب التّسليم وسعك» و من المطمئنّ به أنّ هذه لا تكون رواية مستقلّة، بل مأخوذة من روايات الباب، فلا تنفع لإثبات التخيير.

ومنها: رواية ابن المغيرة و هي ليست من روايات الباب، بل تدلّ على حجّيّة خبر الثّقة.

ومنها: رواية الفقه الرّضوي: «و بأيّ هذه الأحاديث أُخذ من باب التسليم جاز» و الفقه الرّضوي فيه ما فيه، و لا تنطبق هذه الكبرى على مورد الرّواية فضلاً عن غيره.

ومنها: رواية الميثمي و لا تدلّ إلّا على التخيير في موارد النهي إعافة أو الأمر فضلاً، فلا تثبت الكلّيّة.

ومنها: رواية حسن بن الجهم عن الرّضاعليه السلام، قال: قلت: يجيئنا الرّجلان كلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا نعلم أيّهما حقّ؟ قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت». و المهمّ في المقام هذه الرّواية و هي دالّة على التخيير إلّا أنّ في سندها ضعفاً لا يبعد جبره بعمل الأصحاب إلّا أنّ الاطمئنان بكون مستند الأصحاب هذه الرّواية غير حاصل. و الله العالم.

هذه هي ما ذكرت من أدلّة التخيير، و شيء منها غير قابل للاستناد إليه إلّا رواية ابن الجهم على تأمّل.

أخبار التوقّف

و أمّا أخبار التوقّف، فمنها: خبر سماعة. سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه، و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتّى تلقاه».

ويحتمل في هذه الرّواية وجوه:

الوجه الأوّل: أن يروي كلا الرجلين رواية واحدة وكان الاختلاف في لزوم الأخذ بها، ولزوم ردّها من جهة احتمال التقيّة مثلاً.

الوجه الثّاني: أن يروي كلاهما هذه الرّواية وكان الاختلاف في مضمونها، كأن يرويها أحدهما بالأمر، والآخر بالنّهي. وهذا يعدّ من اشتباه الرّاوي، فلا يعلم ما هي الرّواية الصّادرة.

الوجه الثّالث: أن يروي كلّ منهما رواية في إحداهما الأمر، وفي الأُخرى النّهي. والرّواية لو لم تكن ظاهرة في أحد الاحتمالين الأوّلين غير ظاهرة في خصوص الأخير، فلا يمكن التمسّك بها لإثبات التوقّف في مورد التعارض.

ومنها: خبر سماعة أيضاً عن أبي‌عبدالله‌عليه‌السلام. قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالعمل به والآخر ينهانا عن العمل به؟ قال: «لا تعمل بواحد منهما حتّى تأتي صاحبك فتسأل عنه»، قلت: لابدّ أن يعمل بأحدهما. قال: «اعمل بما فيه خلاف العامّة».

وهذا الخبر أيضاً لا يدلّ على المطلوب، فإنّ ذيله يدلّ على أنّ الصّدر إنّما يكون فيما إذا لم يكن لابدّ منه في العمل بأن أمكن تأخير العمل حتّى يسأل عن الإمام‌عليه‌السلام وهذا غير ما نحن بصدده، مع أنّ هذا الخبر وسابقه واردان في مورد دوران الأمر بين المحذورين.

وفيه: لو كان الأمر بالإرجاءِ حتّى يسأل عن الإمام‌عليه‌السلام في سعة الوقت، فهذا خارج عن محلّ النزاع، ولو كان في مورد عدم إمكان رفع الجهل في الوقت، فيمكن أن يكون الأمر بالإرجاءِ من جهة أنّه لا أثر للأمر بالتخيير في الأخذ بالخبرين؛ فإنّ المكلّف بنفسه إمّا فاعل أو تارك. فتدبّر جيّداً.

ومنها: مرسلة عوالي اللآلي: «إذن فأرجئه حتّى تلقى إمامك فتسأله». ولا يزيد

مرسلته عن مرفوعته.

ومنها: رواية الميثمي: «ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوه إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم، و عليكم بالكفّ و التثبّت والوقوف» وغاية ما تدلّ هذه الرّواية عليه أن لا يقال في الروايتين المختلفتين بالرأي، و يلزم التوقّف عن ذلك. و أمّا العمل بها لواحد من الخبرين تخييراً، فلا تدلّ الرّواية على تقيّة.

ومنها: ذيل المقبولة: «فأرجئه حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف في الشبهات خير من الاقتهام في الهلكات» ولكن بما أنّ المقبولة واردة في القضاءِ و فصل الخصومة، و من الظّاهر أنّه لا ترتفع الخصومة بالتخيير، فلا يمكن الاستدلال بها في غير ذلك من تعارض الرّوايتين.

ومنها: بعض روايات ضعيفة قاصرة الدّلالة، نظير رواية السرائر: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموا فردّوه إلينا»

و قريب منها ما في المستدرك عن البصائر، و لا تدلّ الرّواية على وجوب التوقّف ولزوم الردّ إليهم عليهم السلام أعمّ من التوقّف في العمل مع أنّ طرفي المعارضة ما علم بأنّه قولهم عليهم السلام، و ما لم يعلم، و من البديهيّ أنّ اللازم في الأخذ بالمعلوم دون غيره. و هذا غير ما نحن فيه، كما لا يخفى.

فشيء ممّا نمسّك به من روايات التوقّف لا يدلّ على المطلوب، فلا معارض لرواية ابن الجهم مع البناءِ على خبر سندها بالعمل، ولكن لم يحرز الاستناد إليها.

نعم، المتسالم بين الفقهاءِ التخيير في مورد التعادل، و رواية ابن الجهم بضميمة التسالم ـ و لا سيّما مع احتمال استناد الأصحاب إلى الرّواية ـ مورث للاطمئنان بأنّ الحكم في تعارض الروايتين مع عدم المرجّح التخيير، فيرفع اليد عن الأصل الأوّلي و هو التساقط و يلزم بالتخيير.

و لا يخفى أنّ هنا فرقاً بين ما لو أُحرز استناد الأصحاب إلى الخبر و بين ما لو لم يحرز ذلك، و كان الحكم بالتخيير من جهة الاطمئنان الحاصل من التسالم بضميمة الخبر، و لاسيّما مع احتمال الاستناد، و الفرق أنّ مدرك التخيير على الأوّل الخبر، فيمكن التمسّك بإطلاقه في موارد الشّكّ. و أمّا على الثّاني المدرك هو الاطمئنان الحاصل، و لا إطلاق له كي يتمسّك به في موارد الشّكّ. هذا تمام الكلام في الصّورة الأُولى.

و أمّا الصّورة الثّانية، و هي صورة وجود المرجّح. فالأصل الأوّليّ فيها التخيير بناء على تماميّة رواية ابن الجهم سنداً بحيث يطمأنّ باستناد الأصحاب إليها. و أمّا بناء على ما أتممنا به الصّورة الأُولى (و هي صورة التعادل من أنّ ضمّ التسالم بين الأصحاب إلى الرّواية موجب للاطمئنان بأنّ الحكم في صورة التعادل التخيير)، فألاصل في المقام المرجّح؛ لدوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجّيّة، و الأصل هو التعيين.

لا يقال: إنّ الأصل الأوّليّ التساقط؛ لأنّه يقال: نعم، و لكن خرجنا عنه بما تسالم عليه الأصحاب بضميمة الخبر في صورة التعادل، و لا يحتمل أن يكون صورة الترجيح أسوأ حالاً من صورة التعادل، فالأمر دائر بين التخيير و الترجيح، فيؤخذ بالرّاجح عملاً بقاعدة دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجّيّة.

و أمّا بحسب الأخبار الواردة، فلا تدلّ الرّوايات على الترجيح في مورد، فإنّها بين ضعيفة السّند غير المنجبر كالمرفوعة، أو أجنبيّة عن حكم الرّواية كالمقبولة، أو دالّة على التخيير بين الحجّة و اللّاحجّة.

بيان ذلك أنّ الترجيح بالصّفات لم يذكر في غير المرفوعة و المقبولة. و الأُولى علم حالها. و الثّانية واردة في ترجيح الحكم لا الرّواية.

و أيضاً الترجيح بالشّهرة غير مذكور في غيرهما، و قد عرفت أنّ الأُولى غير قابلة

للاستناد، و الثّانية واردة في ترجيح الحكم مع أنّها في مقام تمييز الحجّة عن غيرها، فإنّ تطبيق التعليل الوارد فيها على ما اشتهر يدلّ على أنّه بيّن الرّشد فمخالفه بيّن الغيّ، فلابدّ من طرحه، و هذا من معارضة الحجّة و اللّاحجّة، و الترجيح بموافقة الاحتياط لم يذكر في غير المرفوعة، فلا يتمّ.

و بقي الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامّة، و هما أيضاً من قبيل التمييز لا الترجيح، فإنّ المراد بلفظ الكتاب ليس ظاهر كلام القرآن، بل المراد منه الحلال و الحرام و الواجب الّذي في القرآن كما هو ظاهر لفظ الكتاب، و يدلّ عليه خبر الميثمي أيضاً. فالمراد من مخالفة الكتاب، مخالفة حكم الله الثّابت في الكتاب و من المعلوم أنّ هذا المعنى من المخالفة يعدّ من الزخرف، و لا يقوله الإمام عليه السلام، فجميع رّوايات العرض على الكتاب و ترجيح الرّواية بموافقة الكتاب ناظرة إلى مطلب واحد، و هو أنّ مخالفة القرآن (أي حكم الله الثّابت فيه) والعياذ بالله ـ لا يصدر من الإمام عليه السلام، و ما ذكر من لفظ «الموافقة» في الرّوايات يراد منها ما لا يخالف أي يمكن الجمع بينهما لا أن يكون في الكتاب ما يكون بمضمونه، و إلّا للزم طرح أكثر الرّوايات مع أنّ نفس هذه الرّوايات الدّالّة على أنّ موافقة الرّواية للكتاب شرط لجواز أخذ الرّواية لا موافق لها في الكتاب، فلا يجوز الأخذ بها، و ليعلم أنّ هذا لا أثر له في الرّوايتين المتعارضتين؛ فإنّ موافقة أحدهما للكتاب لا يتصوّر إلّا مع مخالفة الآخر له، و على هذا لا محصّل للقضيتين بين المخالفة بالتباين و غيره، و هذا أجنبيّ عن مطلب الرّوايات، فالمتحصّل أنّ ما ثبت أنّه حكم الله في الكتاب أو السنّة يطرح ما يخالفه من الرّواية في مورد المعارضة و غيرها؛ فإنّها ليست بحجّة.

لا يقال: ظاهر الكتاب دليل على الكتاب؛ لأنّه يقال: الرّواية المخالفة للظّاهر أيضاً بمدلولها الالتزامي تدلّ على أنّ الكتاب الواقعي أي حكم الكتاب ليس موافقاً

لظاهره، فلا يمكن الأخذ بظاهر الكتاب لإثبات الكتاب و طرح الخبر.

نعم، لو ثبت حكم الكتاب يطرح الخبر المخالف له بخلاف ما لو لم يثبت و نريد أن نثبته بظاهر الكتاب، هذا حكم الترجيح بموافقة الكتاب، و أنّه ليس من الترجيح، بل تمييز.

و أمّا الترجيح بمخالفة العامّة، فهذا أيضاً ليس ترجيحاً لأحد المتعارضين، بل تمييز بين الحجّة و غيرها؛ فإنّ أصالة الجهة في الرّوايات عقلائيّة، فلو فرضنا ورود روايتين متعارضتين إحداهما موافقة للعامّة، و الأُخرى مخالفة لها، لا يرى العقلاء الرّواية الموافقة للعامّة مع وجود المعارض لها، واردةً لبيان الواقع، فلا يجري أصالة الجهة.

و إن شئت قلت: أصالة الجدّ في الرّواية الموافقة، فلا يمكن الأخذ بها بخلاف الرّواية المخالفة، فإنّ شرائط الحجّيّة فيها موجودة بتمامها، و المعارض غير ممكن الأخذ؛ لعدم جريان أصالة الجهة فيه، فيؤخذ بالمخالف و يطرح الموافق، فالمخالف حجّة و الموافق ليس بحجّة، فما دلّ من الرّوايات على لزوم الأخذ بالمخالف، و أنّ الرّشد في ذلك من باب أنّه حجّة و الموافق غير حجّة، فهذا أيضاً ليس مرجّحاً، بل يكون مميّزاً بين الحجّة و اللّاحجّة. هذا.

و لم نذكر الرّوايات بتفصيلها، لعدم الحاجة إلى الذّكر بعد هذا التقريب، فتحصّل من جميع ما مرّ أنّه لا دليل على ثبوت الترجيح من الرّوايات، فلو تمّ خبر ابن الجهم، يؤخذ بإطلاقه، و يحكم بالتخيير حتّى في مورد وجود المرجّح.

و أمّا مع التّأمّل في سند الخبر، فلا يمكننا التمسّك بالإطلاق، و في كلّ مورد احتملنا لزوم الترجيح من المرجّحات المنصوصة و من غيرها، فلابدّ من الأخذ بذي المزيّة عملاً بقاعدة الدّوران بين التّعيين و التخيير في الحجّيّة، و هذا ـ مضافاً إلى أنّه موافق للصّناعة ـ موافق للاحتياط أيضاً، و هو طريق النجاة. فافهم.

و ينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: ورد في بعض الرّوايات الترجيح بالأَحدثيّة، فما كان من الروايتين أحدث فليؤخذ، كرواية الكناني. قال: قال لي أبوعبدالله عليه السلام: «يا أباعمرو، أرأيت لو حدّثتُك بحديث أو أفتيتك بفتياً ثمّ جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتك بخلاف ماكنتُ أخبرتُك أو أفتيتُك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟». قلت: بأحدثهما و أدع الآخر، فقال: «قد أصبتَ يا أباعمرو، أبى‌الله إلّا أن يعبد سرّاً، أما و اللهِ: لإن فعلتم ذلك إنّه لخير لي و لكم، أبى‌الله ـ عزّوجلّ ـ لنا في دينه إلّا التقيّة».

ولكن لاتدلّ الرّواية على أنّ وجه إصابة أبي‌عمرو في الأخذ بالأحدث أنّ الأحدث موافق للواقع، بل ذيل الرّواية يدلّ على أنّ هذا الاختلاف من جهة التقيّة، و لعلّ التقيّة في الأحدث، ففي زماننا و بالنّسبة إلينا، مع عدم التقيّة و تكليفنا بتحصيل الحجّة على الواقع لاموضوع لمثل هذه الرّواية.

الأمر الثّاني: لابأس بتطبيق ما ذكرنا سابقاً على رواية أيّوب: «مالم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف».

فنقول أوّلاً: نستكشف من الحكم الموضوع، فقوله: «زخرف»، يدلّ على أنّ مالم يوافق بمعنى مخالفة الكتاب الّتي بيّنّاها.

ثانياً: نقول: إمّا أن يسلّم بأنّ المراد من «مالم يوافق» المخالف، فتدلّ الرّواية على المخالفة بالمعنى المتقدّم. و إمّا أن يؤخذ بظاهره و يقال: إنّه لابدّ من أن يكون الحديث موافقاً للقرآن، و له شاهد من الكتاب العزيز، فنقول: نفس هذه الرّواية غير موافقة للقرآن بهذا المعنى، فلايمكن الأخذ بها؛ لدلالة نفسها على أنّ: «ما لم يوافق»، فهو «زخرف» و بعين هذا البيان يقال في رواية ابن‌أبي‌ميمونة قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، و منهم من لانثق به، قال: «إذا

ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ، و إلّا فالّذي جاءكم أولى به». مع أنّ في الرّواية شهادة على أنّ المقام من قبيل معارضة الحجّة باللاحجّة؛ لقوله: «يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به» و شهادة أُخرى على أنّ الموافقة و المخالفة للكتاب في الروايتين المتعارضتين، و الرّواية الواحدة غير معارضة، بمعنى واحد لتطبيق الإمام عليه السلام الكبرى الكلّيّة الّتي ليس فيها قيد التعارض على مورد التعارض، و هذه الكبرى بعينها قد انطبقت في الرّواية على غير مورد التعارض أيضاً، فما ذكر في بيان المخالفة للكتاب من المعنيين مخالف لتطبيق هذا الكبرى في الرّوايات على الموردين.

الأمر الثّالث: ممّا يدلّ على أنّ المراد من الكتاب أحكامه لا ظاهره ضميمة «السنّة» إليه في رواية أيّوب، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب و السّنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

و الحكم بكفر المخالف للكتاب و السنّة في رواية ابن أبي‌عمير عن بعض أصحابه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من خالف كتاب الله و سنّة محمّد ﷺ فقد كفر».

لا يقال: إنّ هذه الرّوايات واردة في غير مورد المتعارض.

فإنّه يقال: التعبير في الموردين: «مخالفة الكتاب» و «موافقة الكتاب» و يعلم من هذه الرّواية أنّ مخالفة الكتاب و السنّة هي الّتي توجب الكفر، فتنطبق عليها كبرى تلك المسألة أيضاً مع ما ذكرنا سابقاً من ظهور لفظ «مخالفة الكتاب» و «موافقة الكتاب»، و برواية الميثمي على ذلك.

الأمر الرّابع: الظنّ أنّ ما أُسند إلى الكليني، وعبّر عنه بمرسلة الكليني، ليست رواية أُخرى غير روايات الباب، فلاحظ.

الأمر الخامس: ممّا يشهد على أنّ الرّوايات في مقام بيان تمييز الحجّة عن غيرها تعرّض بعضها لموافقة الكتاب و مخالفة الكتاب، وعدم تعرّضها لموافقة العامّة

و مخالفتها، و تعرّض بعض بالعكس.

و في المقبولة جمعت بين موافقة الكتاب و مخالفة العامّة بعبارة واحدة، و في بعض النّصوص تقديم موافقة الكتاب على مخالفة العامّة، و هذا لا يستقيم مع كونهما مرجّحين. فلاحظ رواية ابن أبي عبدالله قال: قلت للرّضاعليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامّة فخذوه، و انظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه».

فيسأل أنّ موافقة الكتاب لو كانت مرجّحة لِمَ أُهملت في هذه الرّواية مع أنّ الترجيح بها مقدّم على الترجيح بمخالفة العامّة؟ و ممّا يؤكّد ذلك التعبير الوارد في رواية ابن الجهم: «فإذا لم تعلم» و إليك الرّواية من ابن الجهم عن الرّضاعليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة، فقال: «ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّوجلّ و أحاديثه، فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يشبههما فليس منّا». قلت: يجيئنا الرّجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: «فإذا لم تعلم، فموسّع عليك بأيّهما أخذتَ».

فمن هذا التعبير يعلم أنّه قبل وصول النّوبة إلى التخيير، تعلم الرّواية و لو بالمقايسة على الكتاب و السّنّة، و لو علمت الرّواية الّتي لابدّ من الأخذ بها، يعلم لزوم طرح الآخر، و ليس هذا إلّا التمييز بين الحجّة و غيرها.

الأمر السّادس: بناءً على ما اخترناه من أنّ الرّوايات في مقام التخيير لا الترجيح، يعلم أنّ العلل الواردة فيها من: «أنّ المجمع عليه لا ريب فيه» أو: «فإنّ الرّشد في خلافهم» و غير ذلك، كلّها منطبقة على التخيير لا الترجيح، فلا يمكن الأخذ بعمومها، و القول بلزوم التعدّي عن المرجّحات المنصوصة، فإنّها ليست بمرجّحات و إنّها مميّزات، و لا يسري حكم المميّز على المرجّح، و لا تنطبق كبرى المتطبّق على الأوّل، على الثّاني.

الأمر السّابع: أحسن رواية سنداً و دلالة على كون موافقة الكتاب ثمّ مخالفة العامّة مرجّحاً في باب التعارض أو مميّزاً على ما اخترناه، رواية عبدالرّحمان بن أبي‌عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله، فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».

الأمر الثّامن: لو فرضنا المعارضة بين أخبار التوقّف و التخيير، تكون نتيجتهما التخيير أيضاً، فإنّ ظاهر أخبار التوقّف، هو التوقّف في الأخذ و الاحتياط في مقام العمل.

و هذا القول شاذّ؛ فإنّ الفقهاء إمّا ملتزمون بالتخيير أو التساقط و الرّجوع إلى سائر القواعد، و أمّا الاحتياط: فيعدّ من الشاذّ، و بمقتضى لزوم ترك الشاذّ ـ و الأخذ بغير الشّاذّ الدّالّ عليه أخبار الترجيح، بل نفس الشذوذ، مانع عن العمل بالشاذّ على ما مرّ ـ يحكم بالتخيير مضافاً إلى أنّ أخبار التخيير نصّ فيه، و أخبار التوقّف ظاهر في وجوب التوقّف؛ قضيّةً لظهور الأمر، فيؤخذ بالنّص، و يحمل الظنّ على الرّجحان، و هذا جمع عقلائي مقبول، و مع هذا الجمع لا تصل النّوبة إلى سابقه، كما لا يخفى.

الأمر التّاسع: النّسبة بين الرّوايتين لو كانت عموماً و خصوصاً مطلقاً، فهما لا يعدّان من المتعارضين؛ لوجود الجمع العقلائي بينهما، و لزوم حمل الأعمّ على الأخصّ، و لو كانت النّسبة بينهما التباين فيشملهما ما مرّ من الترجيح و التخيير قطعاً، و أمّا لو كانت النّسبة بينهما عموماً و خصوصاً من وجه، فهل تكونان مشمولتين لذلك، أو لا؟ فيه كلام بين الأعلام، و الحقّ عدم الشمول؛ فإنّ غاية دليلنا في التخيير و الترجيح، التسالم و دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و لا تسالم في

المقام، و الأمر غير دائر بينهما، بل يحتمل التّساقط، و هو الأصل الأوّليّ في الأمارتين المتعارضتين على ما مرّ، فبمقتضى هذا الأصل يحكم بالتّساقط؛ لعدم تماميّة الدّليل الثّانوي في هذا المورد، مع أنّ معنى التخيير و الترجيح الأخذ بإحدى الرّوايتين تخييراً أو ترجيحاً، و طرح الآخر. و هذا لا ينطبق على العامّين من وجه.

الأمر العاشر: هل التخيير ابتدائي أو استمراريّ؟ أمّا على ما اخترناه من أنّ دليل التخيير لا إطلاق له: فالقدر المتيقّن هو الابتدائي و لابدّ من الأخذ به. و أمّا على تماميّة سند رواية ابن الجهم: فيمكن القول بشمول الدّليل للوقائع المتأخّرة أيضاً إلّا أنّ العلم إجمالاً بالمخالفة القطعيّة لو كان له أثر في كلا الطرفين بالفعل، لابدّ من مراعاته على ما بيّن في دوران الأمر بين المحذورين، و تفصيل الكلام في محلّه.

تعارض العموم و الإطلاق

أفاد الشيخ الأعظم‌ؒ في مبحث «التعادل و الترجيح» في تعارض الإطلاق و العموم ما نصّه:

> لا إشكال في ترجيح التقييد على ما حقّقه سلطان العلماء من كونه حقيقة؛ لأنّ الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان و العامّ بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضي الإطلاق، و البيان للتخصيص مانع عن اقتضاءِ العامّ للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل و المفروض وجود المقتضي له، ثبت بيان التقييد، و ارتفع المقتضي للإطلاق، فالمطلق دليل تعليقي و العامّ دليل تنجيزي.
>
> انتهى.

و اختار ما أفاد الشيخؒ سيّدنا الأُستاد و ذكر: «أنّ نسبة العامّ و المطلق نسبة الأمارة و الأصل». و السيّد الأُستاد الإمامؒ اختار تقديم العامّ أيضاً و قال في وجهه:

إنّ دلالة المطلق على الإطلاق من جهة دلالة الفعل، وأخذ لفظ «مطلق» في الموضوع وعدم قرينة على التقييد، ولذا لا يعارض دليل القيد دليل المطلق، بل يرفع موضوع أصالة الإطلاق فيه بخلاف دلالة العامّ؛ فإنّه بالوضع وغير موقوف على شيء آخر، ولذا يعارض الخاصّ العامّ، ويقدّم عليه تقدّمَ الأظهر على الظاهر. وعليه يكون وجه تقديم العامّ على المطلق واضحاً، فإنّ العامّ يرفع موضوع أصالة الإطلاق، فلا إطلاق حتّى يخصّص العامّ به، وعمدة الأُصوليّين ـ على ما رأيت كلامهم ـ على ذلك.

وقد خطر ببالي القاصر إشكال وهو أنّ دلالة المطلق وإن كانت موقوفة على جريان مقدّمات الحكمة، ومنها عدم البيان إلّا أنّ كون العامّ صالحاً للبيان، غير مسلّم، فإنّ كونه بياناً موقوف على حجّيّته، وذلك موقوف على عدم كون المطلق معارضاً للعامّ، فلو رفعت المعارضة بكون العامّ بياناً يلزم الدّور.

وبعبارة أخرى كما أنّ عدم البيان مأخوذ في ناحية اقتضاءِ المطلق للإطلاق، كذلك عدم وجود المعارض دخيل في حجّيّة العامّ بالنّسبة إلى مدلوله؛ فإنّ وجود البيان في الأوّل يرفع المقتضي للحجّيّة، ووجود المعارض في الثّاني يكون مانعاً عن الحجّيّة، وكما أنّ تخصيص العامّ بواسطة المطلق مستلزم للدّور، غاية الأمر بحسب الاقتضاء، كذلك تقييد المطلق بواسطة العموم أيضاً مستلزم للدّور في ناحية المانع؛ فإنّ حجّيّة العموم، أي كونه بياناً للمطلق، موقوف على عدم كون المطلق مانعاً عن حجّيّته في العموم، فلو رفعت المانعيّة بالعموم يلزم الدّور، فالصحيح التساقط في هذا التعارض، وقد ظهر أنّ ما أفاده الشيخ من «أنّ دلالة العامّ تنجيزيّ»، غير صحيح؛ فإنّها بمعنى حجّيّته معلّقة على عدم المانع. هذا.

وأشكل المرحوم الآخوند الخراساني في الكفاية على القوم بـ«أنّ: عدم البيان الّذي هو جزء المقتضي هو عدم البيان في مقام البيان لا إلى الأبد» واستشكل

الجماعة عليه بـ«أنّ ما هو دخيل في مقدّمات الحكمة عدم البيان مطلقاً لا في مقام التخاطب».

و لقد أجاد المرحوم المحقّق الأصفهاني ﷺ بكلام في المقام فوق الإجادة أنّ العامّ و إن كان ظهوره وضعياً إلّا أنّ حجّيّته عند العرف بلحاظ كشفه النوعي عن المراد الجدّي. فإذا كان عادة المتكلّم بيان المراد الجدّي و لو بكلامين منفصلين، فلاكاشفيّة نوعيّة للعامّ عن إرادة الشمول جدّاً إلّا إذا لم يتعقّبه ما يخصّصه، فكما أنّ أصل ظهور المطلق في الإطلاق مراعى بعدم بيان القيد، كذلك كاشفيّة العامّ نوعاً عن إرادة العموم مراعى بعدم ورود ما يوجب قصره على بعض أفراده. فالمطلق صالح للمنع عن تماميّة الكشف النوعيّ عن المراد الجدّي، و العامّ صالح للمنع عن انعقاد الظهور الإطلاقيّ، و لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر بنحو الكلّيّة، بل لابدّ من ملاحظة الخصوصيّات الموجبة لأقوائيّة أحدهما في الظهور أو الآخر في الكاشفيّة النوعيّة. فتدبّر جيّداً.

و ما أفاده هو الصحيح المختار، و قد بيّنّا ما يخطر بالبال ـ و نسأل الله العليّ المتعال أن يوفّقنا لصالح الأعمال، و يجعل أُمورنا خيراً بحسب المآل بحقّ محمّد وآله خيرآل ـ و هنا إشكال على الشيخ ﷺ، و هو أنّه لو توقّف الإطلاق على عدم البيان الأعمّ من البيان المتّصل والمنفصل، يلزم الإجمال في جميع المطلقات مع احتمال تقييدها وعدم جواز التمسّك بالإطلاق؛ لاحتمال وجود تقيّد منفصل لم يصل إلينا؛ إذ الشكّ في ذلك يساوق الشكّ في ثبوت الإطلاق و عدمه، و التمسّك بالإطلاق فرع إحراز أصل الظهور الإطلاقيّ في الدليل، و أصالة عدم القرينة إنّما تجري فيما إذا كان ظهور في مقام الإثبات و مرجعها لبّاً إلى أصالة الظهور، و في مقام لا ظهور على الفرض.

و السيّد الأُستاذ تبعاً لأُستاذه المرحوم النائيني ﷺ أجاب عن الإشكال: بـ«أنّ

الإطلاق في كلّ زمان فرع عدم البيان إلى ذلك الزّمان، فظهور المطلق في الإطلاق يبقى مستمرّاً ما دام لا قرينة على خلافه فإذا جاءت القرينة، ارتفع هذا الظهور من حينه».

وفيه أوّلاً: لا معنى لارتفاع الظهور إلّا بارتفاع حجّيّته، وهذا في العامّ موجود أيضاً فإنّه لو كان المتكلّم بصدد بيان مراده من كلامه يحصل لكلامه ظهور لا يرتفع بالوصول إلى بيان متأخّر، ولو لم يكن كذلك، بل كان بصدد بيان مراده من جميع كلماته الّتي تصدر منه، فلا ظهور من الأوّل لكلامه. وهذا هو إشكال لزوم الإجمال في المطلقات. مع أنّ احتمال وجوب بيان غير واصل في الزمان الثّاني أيضاً موجب للإجمال.

وبالجملة، هذا الإشكال، وهو لزوم الإجمال في المطلقات، لو كان عدم البيان مطلقاً أعمّ من المتّصل والمنفصل جزءاً من مقدّمات الحكمة أقوى دليل على بطلان ذلك، وأنّ الحقّ مع المحقّق الخراسانيّ من أنّ: «عدم البيان المأخوذ في المقدّمات عدم بيان مراده بشخص كلامه لا الأعمّ من عدم البيان حال إلقاءِ الكلام، وعدم البيان إلى حال إنفاذ المرام».

والفرق بين العامّ والمطلق أنّ دلالة الأوّل من الظهور الإيجابي بالوضع، ودلالة الأخير من الظهور السلبيّ من جهة عدم بيان القيد، ولكن ما لم تحصل أظهريّة في مقام، لا يقدّم أحدهما على الآخر. أساس الظهورات الإطلاقيّة في المطلقات، الظهور السلبيّ في أنّ ما سكت عنه ولم يذكره في مرحلة الإثبات، غير ثابت في مرحلة الثبوت والجدّ. فليس هناك شيء قد قصده ولم يقله.

وأساس الظهورات التقييديّة في المقيّدات، الظهور الإيجابيّ في أنّ ما ذكره في مرحلة الإثبات ثابت في مرحلة الثبوت أيضاً فليس هناك شيء قد قاله ولم يقصده، وهكذا الحال في العمومات؛ فإنّ دلالتها من الظهور الإيجابيّ.

ذكر السيّد الشهيد الصّدر (رضوان الله عليه) أنّ الظهور الإيجابيّ أقوى عند العرف من الظهور السلبيّ و أظهر.

أقول: نعم، هذا صحيح في الجملة أي بالنّسبة إلى المقيّد و المطلق. لا دائماً حتّى في مورد تعارض العموم و الإطلاق، فهذا العرف هل يرى أظهريّة «لا تكرم ناسقاً» من «أكرم عالماً»، باعتبار أنّ دلالة الأوّل في المجمع إيجابي، و الثّاني سلبيّ، بل تقديم المقيّد على المطلق، ليس من باب الإيجاب و السلب أيضاً، بل الوجه تعارف محيط التقنين ببيان القوانين بالمطلّقات و المقيّدات. و هكذا بالعمومات و الخصوصات، و إلّا فليس كلّ كلام محلّاً لصناعة الإطلاق و التقييد، و العامّ و الخاصّ.

و الحاصل أنّ تقديم المقيّد على المطلق كتقديم الخاصّ على العامّ إنّما هو في محيط التقنين و الجعل بلحاظ تعارف هذا المحيط ببيان القوانين أوّلاً: بصورة الإطلاق و العموم، و بيان المقيدّات و المخصّصات بعد ذلك و لو بمدّة تفصل بينها. و مثل هذا المعنى لا يوجد في غير محيط التقنين و الجعل، و لذا يرى التناقض إذا كتب في رسالة: «أنّه لا يجوز بيع الأعيان النجسة»، ثمّ بعد أوراق كتب فيها: «يجوز بيع الدّم» و ليس هذا مقام التخصيص و التقييد.

و هكذا ليس من هذا الباب التعارض بين العموم و الإطلاق و لو في محيط التقنين؛ لعدم تعارف بيان المخصّصات و المقيّدات بهذا النّحو. فالصحيح عدم تقديم العموم على الإطلاق، بل الحكم التساقط في المجمع، و الرّجوع إلى دليل آخر. و الحمد لله ربّ العالمين.

الاجتهاد و التقليد

اعلم، أنّ كلّ مكلّف إذا التفت إلى حكم شرعيّ، فإمّا أن يحصل له القطع به أولا.

أمّا إذا حصل له القطع به، فيقطع باستحقاق العقاب بمخالفة قطعه، ولذا يجب عليه الجري على وفقه عقلاً من دون حاجة إلى أيّ جعل شرعاً، وهذه الصورة خارجة عن محلّ الكلام، وهو الاجتهاد.

وأمّا إذا لم يحصل له القطع بالحكم كما هو الحال غالباً: فلا يحتمل أن لا تكون التكاليف الواقعيّة موجّهة إليه، فلابدّ له من تحصيل البراءة اليقينيّة عنها.

وبعبارة أُخرى العقل يحكم بلزوم عمل يحصل بسببه القطع بالفراغ عن عهدة تلك التكاليف الواقعيّة و وإلّا لم يؤمن من العقاب. وإن أبيت إلّا عن احتمال تلك التكاليف غير مقرون بالعلم الإجمالي، فالحكم أيضاً كلّه من جهة أنّ تلك الشبهة، شبهة قبل الفحص، ولا تجري فيها أدلّة البراءة لا عقلاً ولا شرعاً كما قرّر في محلّه، فلابدّ له من عمل يقطع به الأمن من العقاب، وهذا لا يحصل إلّا بالاستناد إلى حجّة ثبتت حجّيّتها بدليل قطعيّ، وذلك إمّا الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط التامّ في كلّ محتمل التكليف.

لكن يشكل الأخير أوّلاً: في موارد لا يتمكّن من الاحتياط، مثل موارد دوران الأمر بين المحذورين، فلابدّ له من الاجتهاد فيها أو التقليد.

وثانياً: في موارد عدم تمكّن الشخص من الاحتياط.

وثالثاً: من جهة عدم حصول الأمن بالاحتياط فقط، فقد يكون التكليف المحتمل أمراً عبادياً، فالعمل به في ذلك رجاء مناف للجزم في النيّة المحتمل وجوبه، وقد يكون الاحتياط مستلزماً للتكرار المحتمل إفساده للعبادة.

وبعبارة أُخرى نفس جواز الاحتياط في العبادات عموماً، وفي موارد يلزم منه التكرار في العمل خصوصاً، حكم مشكوك فيه، والاحتياط فيه غير ممكن، فلابدّ من الاجتهاد فيه أو التقليد.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ جواز التقليد أيضاً لابدّ وأن يثبت بدليل قطعيّ غير التقليد؛

للزوم الدّور أو التسلسل، فلابدّ من الاجتهاد فيه، فتحصّل أنّ المكلّف لابدّ وأن يستند في عمله إلى حجّة ثبتت حجّيّتها بدليل قطعيّ، وهي إمّا في نفس المورد، وإمّا الاحتياط الّذي ثبتت حجّيّته بالاجتهاد أو التقليد الّذي تثبت حجّيّته بالاجتهاد، فالأساس هو الاجتهاد في مقام العمل.

ثمّ إنّ هذا الوجوب هل هو عقليّ أو غيريّ أو نفسيّ أو طريقيّ؟ والحقّ في المقام أنّه عقليّ وهو من أفراد وجوب الإطاعة؛ لأنّ العقل يحكم بعدم حصول الإطاعة يقيناً إلّا بذلك، فيجب.

فظهر من ذلك أنّ عدم جواز الاجتزاء بعبادات العاميّ أو معاملاته ـ الّذي تارك الاحتياط أو التقليد ـ والقول ببطلانهما ـ كما يظهر من المسألة السّابعة من فروع العروة ـ عقليّ في مقام الظاهر، لا واقعيّ، فلا يجوز الاكتفاء بذلك ما لم يعلم مطابقته للواقع، فإذا كان العمل مطابقاً للواقع ولم يعلم هو بذلك أبداً فأيضاً صحيح في الواقع، غاية الأمر لا يجوز له الاكتفاء بذلك عقلاً في مقام الظاهر، فتحصّل أنّ هذا الوجوب من باب دفع الضرر المحتمل وهو عقليّ.

وقد يقال: إنّ التعلّم مقدّمة لحصول تلك التكاليف، فيجب غيريّاً، لكنّه فاسد من وجهين:

أوّلاً: ثبت في بحث مقدّمة الواجب أنّ القول بالوجوب الغيريّ للمقدّمة لا يرجع إلى محصّل، ووجوب المقدّمة أيضاً وجوب عقلي من أجزاءِ وجوب الطاعة.

ثانياً: لو تنزّلنا عن ذلك وقلنا: إنّ مقدّمة الواجب واجبة بوجوب مولويّ ناشٍ عن وجوب ذيها، وهذا معنى الوجوب الغيريّ إلّا أنّه إنّما يتمّ في مقدّمات الواجب، لا في مقدّمات حصول العلم بحصوله.

وبعبارة أُخرى وجود ذات الواجب محكوم بالوجوب، فمقدّماته تجب بوجوبه، لكنّ العلم بوجود الواجب وجوبه، غير مسلّم، وما نحن فيه ليس من المقدّمات

الوجوديّة في شيء.

أمّا في مورد الاحتياط الغير المستلزم للتكرار، فلا تتصوّر مقدّمة حتّى يلتزم بوجوبها؛ فإنّ الاحتياط في موارد شبهات الوجوبيّة بالفعل وفي موارد شبهات التحريميّة بالترك، وحينئذٍ ذلك الفعل أو الترك إمّا نفس الفعل المكلّف به، أو لا يكون متعلّقاً للتكليف أصلاً، فأين مقدّمة حتّى تجب.

وأمّا في موارد يستلزم الاحتياط فيها للتكرار، فتكرار العمل ليس مقدّمة وجوديّة، بل مقدّمة عمليّة، كما هو واضح، وهكذا الكلام في الاجتهاد والتقليد أيضاً، فإنّ التعلّم ليس مقدّمة وجوديّة دائماً، بل في بعض الموارد تحصيل العلم مقدّمة للعلم بحصول الواجب، مثل ردّ السلام، فتحصيل العلم بوجوبه ليس مقدّمة لذاته، بل يمكن ردّ السّلام ولو جاهلاً بحكمه.

نعم، قد يكون التعلّم مقدّمة وجوديّة، مثل الصلاة للفارسي فلايوجد الصلاة إلّا بالتعلّم أو الحجّ والواجبات المركّبة الّتي بينها ترتيب، فلا يوجد إلّا بالتعلّم.

ولكن يمكن أن يقال بأنّه لو سلّم تصوّر تلك الكبرى، وهو إمكان فرض لم يوجد الواجب إلّا في فرض التعلّم، لكنّ المثالين والواجبات المركّبة خارجة عن ذلك، فإنّ التعلّم هو تحصيل الحجّة، ويمكن أن توجد المذكورات من دون ذلك، بل بتحصيل غير حجّة مع مطابقتها للواقع. فافهم.

وأمّا احتمال الوجوب النفسيّ، فلاوجه له إلّا الآيات والرّوايات الّتي يدّعى دلالتها على ذلك، مثل آية النفر، والأخبار الدّالّة على وجوب التعلّم، لكن هذا واضح البطلان. فقد ذكر في محلّه دلالة المذكورات على الوجوب الطريقيّ، وتدلّ عليه هذه الرّواية: «إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي كنتَ عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت؟! وإن قال: كنتُ جاهلاً، قال: افلا تعلّمتَ حتّى تَعمل؟!».

ثمّ على تقدير التسليم بأنّ التعلّم واجب نفسيّ لكنّ الاحتياط غير التعلّم، فكيف يصير واجباً من باب وجوب التعلّم؛ فإنّ الاحتياط هو إحراز إتيان العمل بجميع محتملاته لا تعلّم الحكم، كما هو أوضح من أن يخفى.

و أيضاً التقليد على الصحيح من أنّه: «استناد إلى قول الغير»، ليس بتعلّم، و التعلّم مقدّمته.

و أمّا احتمال الوجوب الطريقيّ لهذه الثلاثة، فأيضاً ساقط من جهة أنّ الاحتياط لا يكون معذّراً؛ لعدم تصوّر مخالفة الواقع في مورده، و لا يكون منجِّزاً أيضاً؛ لما ذكرنا من أنّ التكليف الواقعي بنفسه منجِّز إمّا للعلم أو الاحتمال قبل الفحص، فلا يحتاج إلى منجّز آخر، فكيف يكون الاحتياط منجّزاً له. فلا يكون الاحتياط واجباً كلّه.

و أمّا الاجتهاد و التقليد، فأيضاً لا يكونان منجِّزين للتكليف بعين ما ذكرنا في سابقهما، و مع التسليم و القول باحتياج الأحكام إلى منجّز آخر غير ما ذكر، فلا يكون الاجتهاد و التقليد مع ذلك منجّزاً للتكليف؛ فإنّ المنجّز في الاجتهاد هو الدّليل الدّالّ على الحكم عند المجتهد لا اجتهاده، و في التقليد هو فتوى الغير لا استناده.

نعم، لا بأس بالقول بكونهما معذّرين، فإذا اجتهد و أخطأ أو قلّد العاميّ و لم يصل إلى الواقع، فيصحّ الاعتذار عند المولى بأنّي استفرغتُ الوسعَ في تحصيل الواقع و أخطأت، أو أنّي عملتُ استناداً إلى قول المجتهد و لم أصل إلى الواقع. هذا.

و لكن لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ لازمه أن لا يكون وجوب العمل على وفق جميع الطّرق و الأمارات طريقيّاً؛ لعدم كونها منجزّةً، لأنّ الحكم منجّز في المرتبة السّابقة من جهة العلم الإجمالي أو الاحتمال.

نعم، يكون معذّراً عند مخالفة المؤدّى للواقع، و هذا كما ترى، فمعنى الوجوب

الطريقي هو الإلزام بالعمل على شيء بلحاظ وصوله إلى الواقع، سواء كانت نتيجته التعذّر أو لم تكن، و سواء كانت نتيجتها التنجّز أو لم تكن، و هذا فيما نحن فيه موجود؛ فإنّ ذلك الوجوب العقلي الّذي مرّ بيانه، و لوكان من باب وجوب دفع الضرر المحتمل إلّا أنّه بلحاظ الوصول إلى الواقع، و هذا معنى الوجوب الطريقيّ، و لا يضرّ اجتماع وجوب عقليّ و طريقيّ.

الكلام في الاجتهاد

و يقع الكلام [في جهات] **أوّلاً:** في تعريفه.

أمّا لغةً، فإنّه مأخوذ من «الجَهد»، و هو المشقّة، أو «الجُهد» و هو الطاقة أو المشقّة. فاجتهد فلان، أي بذل طاقته أو تحمّل المشقّة، أو الظنّ أنّه لا يفرّق في معناه بين الأخذ من أيّ المادّتين.

و أمّا بحسب الاصطلاح، فقد عرّف بـ: «أنّه استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي» و العامّة أصلٌ لهذا التعريف، كما يظهر من الحاجبيّ و غيره، و تبعهم جمع من الخاصّة أيضاً، لكنّ هذا التعريف على مسلك العامّة و إن كان لا خير فيه؛ لأنّهم يرون الظنّ حجّة مطلقاً إلّا أنّه على مذهب الخاصّة يستقيم؛ فإنّ الظنّ ليس بحجّة عندهم و الاستناد إليه بدعة محرّم على مسلكهم، بل هذا لا يصحّ على مذهب العامّة أيضاً؛ فإنّ جلّ الحجج الشرعيّة غير مفيدة للظنّ كأصالة البراءة و غيرها و المدار ـ كما ذكرنا ـ تحصيل الحجّة، سواء كان مفيداً للظنّ أو لم يكن، و لا عبرة بما ليس بحجّة، سواء كان مفيداً له، أو لم يكن.

و قد عرّف الاجتهاد بـ«أنّه ملكة يقتدر بها لاستنباط الأحكام الشرعيّة» و هذا التعريف و إن كان سالماً عمّا أوردنا على سابقه، لكنّه لا يستقيم على ما مرّ من كونه طرفاً للواجب التخييريّ، و أنّ الأمن من الضرر لا يحصل إلّا بالاجتهاد أو التقليد أو

الاحتياط، فإنّ الملكة بنفسها لا دخل لها في ذلك و إن لم يستنبط شيئاً فعلاً.

نعم، سيجيء في بحث التقليد أنّ المقلّد لابدّ و أن يكون مجتهداً. و أيضاً لا يجوز للمجتهد تقليد غيره، فهل معنى المجتهد في ذلك المقام ما ذكرناه من أنّه لا يكون صاحب الملكة صرفاً، بل لابدّ فيه من الاستنباط فعلاً أو غير ذلك؟ فهذا خارج عمّا نحن فيه، و سيجيء الكلام فيه مفصّلاً.

قال سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ: «الصحيح في مقام تعريفه بأنّه تحصيل الحجّة على الحكم الشرعيّ، و أيضاً أنّ الصّحيح تعريفه بأنّه تحصيل الحكم الشرعي عن حجّة تفصيليّة»؛ فإنّ المجتهد يبذل طاقته لتحصيل الحكم الالهي لا الحجّة عليه و إن لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، و قيّدنا الحجّة بالتفصيليّة؛ لأنّ المقلّد أيضاً يحصّل الحكم عن الحجّة، و هي فتوى مرجعه إلّا أنّها حجّة إجماليّة. فالأولى تعريف الاجتهاد: «بأنّه تحصيل الوظيفة الشرعيّة عن الأدلّة التفصيليّة». هذا.

و قد وقع التصالح بين الأخباريّين و الأُصوليّين، و ارتفع استيحاشهم؛ فإنّهم إنّما ينكرون الاجتهاد على المجتهدين؛ لزعمهم أنّهم يريدون من الاجتهاد المعنى الأوّل، و هو استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ، و على هذا الاستيحاش في محلّه، لكن على ما ذكرنا يرتفع الاستيحاش؛ فإنّ الأخباري أيضاً لا ينكر لزوم تحصيل الأمن من الضرر في مقام امتثال الأحكام الشرعيّة و هو لا يحصل إلّا بالعمل على وفق الحجّة.

الجهة الثّانية: حيث إنّ الاجتهاد من المقدّمات العقليّة قليل جدّاً، مثل وجوب المقدّمة، و حكم الضدّ، و جواز اجتماع الأمر و النّهي، فلابدّ من الرّجوع إلى الآيات و الرّوايات كثيراً. و حيث إنّ ذلك من اللغة العربيّة، فلابدّ من تحصيل علم اللّغات، فنحتاج إلى علم اللّغة. و أيضاً لابدّ من العلم بقواعد اللّغة العربيّة، و هو الصرف، و النحو، و المعاني، و البيان، بمقدار يفهم منه ظواهر ألفاظ الكتاب و السنّة، و الزائد

على ذلك من تلك العلوم غير محتاج إليه.

وأمّا علم المنطق، فلادخل له في الاستنباط أبداً، وذلك من جهة أنّ مقدار مالابدّ منه من ذلك ضرورية، والزائد على ذلك لايحتاج إليه. بقي هنا علمان: علم الأُصول، وعلم الرجال. أمّا الأوّل، فوجه الاحتياج إليه واضح بيّن في أوّل الأُصول.

وأمّا علم الرجال، فإن قلنا بحجّيّة جميع الرّوايات المذكورة في الكتب الأربعة أو قلنا بعدم حجّيّة ما لم يكن معتمداً بفتوى المشهور: فأيضاً لايحتاج إليه، وذلك ظاهر.

وأمّا بناء على الصحيح من أنّه لابدّ في حجّيّة الرّوايات من أحد أمرين، إمّا الوثوق بالصدور، أو الوثوق بالرّاوي، فيحتاج إلى علم الرجال وإن كان استناد المشهور أيضاً كاف في دخول الخبر في ملاك الحجّيّة، أي الأمرين المذكورين؛ خلافاً للسيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ. لكن هذا لا يوجب عدم الحاجة إلى علم الرجال في موارد عدم إحراز استناد المشهور، وهذا ظاهر.

الجهة الثّالثة: ينقسم المجتهد باعتبار إلى من استنبط الحكم وعلم به فعلاً، وإلى من لم يستنبط كذلك، بل له ملكة يقتدر بها من الاستنباط.

وبعبارة أُخرى إلى المستنبط بالفعل، والمستنبط بالملكة.

وأيضاً ينقسم باعتبار إلى من له ملكة يقتدر بها من استنباط جميع الأحكام، وإلى من ليس له إلّا بالنّسبة إلى بعض ذلك.

وبعبارة أُخرى إلى المطلق والمتجزّئ. فالصّور أربعة، وفي كلّ واحد منها يقع الكلام إمّا في حكم نفسه، وذلك جواز تقليده للغير، وإمّا في حكم غيره، وذلك إمّا في جواز تقليد الغير له، وإمّا في جواز تصدّيه للحسبيّات ونفوذ أحكامه وغير ذلك من المناصب المربوطة بالمجتهد، والقدر المتيقّن من ذلك هو المجتهد المطلق

المستنبط بالفعل، و أمّا في المجتهد المطلق الغير المستنبِط بالفعل: فبالنّسبة إلى جواز تقليده للغير: فقد ادّعى الشيخ الأعظمﷺ ـ في رسالته المخصوصة بالاجتهاد و التقليد ـ الإجماع على عدم الجواز و الحقّ كما ذكرهﷺ و إن خالفه صاحب المناهلﷺ و ذلك من جهة أنّ الأحكام الواقعيّة منجّزة في حقّه إمّا من جهة العلم الإجمالي، و إمّا من جهة قيام الحجّة عليها و تمكّنه من الوصول إليها، و لابدّ له من إحراز الامتثال لذلك التكليف المنجّز، و لا يحصل ذلك إلّا باجتهاد نفسه للشكّ في الخروج عن عهدة ذلك استناداً إلى فتوى الغير، و لا يمكن إحراز ذلك بواسطة إطلاق أدلّة جواز تقليد الجاهل للعالم؛ لأنّ الضرر المتيقّن من السّيرة العقلائيّة غير ذلك. و الأدلّة اللفظيّة أيضاً غير شاملة له؛ لأنّ المتبادر من: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ﴾، مثلاً من لم يتمكّن من تحصيل العلم إلّا بالسؤال، و هكذا سائر الأدلّة.

و لا يخفى أنّ هذا البحث غير مجد بالنسبة إلى ذلك المجتهد من جهة أنّ نفس هذه المسألة ـ أعني جواز تقليده للغير ـ ممّا يمكنه الاستنباط فعلاً بحسب الفرض و لا يمكنه الاستناد إلى الغير فيها؛ للزوم الدّور، فلابدّ له من الاجتهاد فيه فعلاً، و العمل حسب ما أدّى إليه رأيه، على أنّ كلّ مجتهد يعلم إجمالاً بمخالفة رأي مجتهد آخر لما يؤدّى إليه اجتهاده لو استنبط، فكيف يعمل بقوله مع ذلك العلم الإجمالي.

و أمّا الحكمان الثّاني و الثّالث: أعني جواز رجوع الغير إليه و نفوذ قضائه و أحكامه، فالمناسب أن يبحث عنه في بحث التقليد إلّا أنّه لا خير في التكلّم فيه هنا أيضاً.

فنقول: إنّ المتبادر من أدلّة التقليد كون المرجع فقيهاً أو عالماً أو عارفاً بالحكم، فهذا المجتهد المستنبِط بالملكة إن لم يستنبط و لو حكماً، فلا يعقل تقليده و إن استنبط، لكن لا بمقدار يصدق عليه العناوين المذكورة، فلا يجوز تقليده؛ لأنّ إحراز

امتثال التكاليف الواقعيّة متوقّف على تقليد من كان معنوناً بتلك العناوين، والمبادر من العناوين من كان متلبّساً بالمادّة بالفعل.

وأمّا بالنّسبة إلى الحكم الثّالث، فحيث إنّ نفوذ قضاءِ أحد على أحد أو جواز تصرّف أحد في مال الغير وغير ذلك من المناصب الثّانية للفقيه خلاف الأصل، فلابدّ من ملاحظة الأدلّة المخرجة عن ذلك، والأدلّة مشتملة على تلك العناوين، ولا تصدق إلّا على المجتهد المستنبِط بالفعل.

الكلام في المجتهد المتجزّئ بقسميه

بقي الكلام في المتجزّئ بقسميه. فتارةً بقي الكلام في إمكان التجزّي، وأُخرى في الأحكام الثلاثة المذكورة.

أمّا الأوّل: فلا شبهة في إمكانه، بل وقوعه؛ لأنّ أدلّة المسائل مختلفة سهولة وغموضة، عقليّة وشرعيّة. فقد يكون الشخص مجتهداً في المعاملات بخلاف العبادات من جهة قلّة الرّوايات في ذلك وتسلّطه على القواعد الكلّيّة المذكورة في أبواب المعاملات، وقد يكون بالعكس من جهة تسلّطه على الجمع بين الرّوايات والاستظهار فيها.

والقول بأنّ: «الاجتهاد ملكة ولا تتصوّر القسمة في ذلك، لأنّها من الكيف النفساني، والقسمة من مختصّات الكمّ، فالملكة إن حصلت تحصل في الجميع، وإلّا فليس الشخص بمجتهد أصلاً»، مغالطة؛ لأنّا لا نقول بتقسيم نفس الملكة، بل حصول الملكة مختلف باعتبار اختلاف متعلّقه، فقد تحصل الملكة بحيث يسهل له أشكل المسائل الرّياضيّة، ولكن لا يقدر على إنشاءِ شعرواحد، فقد تحصل الملكة بالنّسبة إلى باب من أبواب الفقه من جهة خصوصيّة في ذلك، ولم تحصل بالنّسبة إلى غيره؛ لعدم تلك الخصوصيّة فيه. وكيف كان، فلا إشكال في أصل تصوّره.

و أمّا الأحكام الثلاثة فيعلم ممّا ذكرنا سابقاً؛ فإنّ المتجزّئ المستنبِط بالفعل، لا يجوز له تقليد الغير في المسألة المستنبط فيها، فإنّه من باب رجوع العالم إلى الجاهل في نظره، وكذلك المتجزّئ المستنبط بالملكة؛ لعدم إحراز الامتثال إلّا بتحصيل الحجّة على الحكم بنفسه، و أمّا رجوع الغير إلى المتجزّئ و نفوذ قضائه و تصرّفاته في أموال القصر و الغيب: فعين ما مرّ في المجتهد بالملكة.

الكلام في التخطئة و التصويب

لاإشكال في ثبوت التخطئة في الأُمور الواقعيّة حتّى بالنّسبة إلى غير مقولة الجواهر و الأعراض من تلك الأُمور، مثل اجتماع النقيضين مثلاً، فكلّ من قال بجوازه فقد أخطأ، و هكذا مثل اجتماع الأمر و النّهي، فأحد القولين: القول بجوازه، و القول بعدمه خطأ. و إلّا لزم اجتماع النقيضين. و هذا واضح.

إنّما الكلام في أنّ الأُمور الاعتباريّة الّتي قوامها باعتبار المعتبر هل هي كذلك أيضاً أم لا؟ ففي الأحكام الشرعيّة هل هي تابعة لقيام الأمارة عليها، و منها نظر المجتهد، و هذا هو التصويب أم لله تعالى أحكام يشترك فيها الجاهل و العالم و إنّما الأمارة طريق إليها، فقد تصيب و قد تخطئ؟ و هذه هي التخطئة.

الّذي نسب إلى العامّة هو التصويب، و هذا بمعنى غير معقول، و هو المنتسب إلى الأشاعرة، و بمعنى غير واقع، و هو المنتسب إلى المعتزلة.

أمّا الأوّل ـ و هو عدم وجود حكم في الواقع أصلاً، و لا حكم إلّا بعد قيام الأمارة ـ: فبطلانه أوضح من أن يخفى، و الظنّ أنّ الأشاعرة أيضاً غير قائلين به؛ فإذا لم يكن حكم في الواقع فما هو المخبر به، و المحكيّ عنه و ذو الطريق؟ و هل هذا إلّا فرض غير معقول؟

و أمّا الثّاني ـ و هو أنّ الأحكام الثّابتة في الواقع إنشائيّات محضة و لا تصير فعليّة

منبعثاً نحوها، أو منزجراً عنها إلّا بعد قيام الأمارة عليها ـ : فإنّه و إن لم يرد عليه الإشكال العقلي السابق إلّا أنّه غير واقع من جهة الأدلّة الدّالّة على ثبوت الأحكام المشتركة بين الجاهل و العالم، مضافاً إلى الاتّفاق القطعيّ على خلاف ذلك، مع أنّ إطلاقات أدلّة الأحكام تدلّ على هذا الاشتراك؛ فإنّ الدّليل الدّالّ على أنّ الخمر حرام مطلق بالإضافة إلى صورتي: العلم و الجهل. فتلخّص أنّ الثّابت في الواقع أحكام فعليّات تشترك بين العالم و الجاهل، و الأمارات طرق محضة، فإن وافقها فصواب، و إلّا فخطأ.

نعم، يبقى الإشكال المشهور المنسوب إلى ابن قبّة وهو في كيفيّة الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ، و قد دفع الإشكال في أوّل مبحث الظنّ، و أُثبت أنّه لا مانع من أن يكون في الواقع حكم عقليّ، و الأمارة قائمة على خلافه، و المكلّف معذور فيه، و التفصيل يرجع إلى محلّه.

هذا تصوير التخطئة بالنّسبة إلى الأحكام الواقعيّة، و أمّا بالنّسبة إلى الأحكام الظاهريّة، فبالنّسبة إلى مرحلة الجعل منها فكذلك، فلابدّ من القول بالتخطئة في مثل أصل حجّيّة الاستصحاب، و أمّا بالنّسبة إلى مرحلة المجعول، فلامحيص إلّا عن القول بالتصويب، فإنّ الاستصحاب حجّة بالنّسبة إلى من كان على يقين فشكّ دون غيره.

الكلام في الإجزاءِ و عدمه

إذا تبدّل فتوى المجتهد بحيث تعلّق نظره بحكم مناف لما تعلّق به أوّلاً و كان إتيان عمل موافق للأوّل مخالفاً للثاني و باطلاً بحسب الفتوى الثّانية و هكذا إذا عدل عن فتوى مجتهد إلى مجتهد آخر بحيث يكون لها نظران في مورد واحد كسابقه، سواء كان المجتهد المعدول عنه حيّاً أو ميّتاً، فهل يحكم بالإجزاءِ مطلقاً، أو يحكم

بعدمه مطلقاً، أو يفصّل؟ فقد وقع الكلام في ذلك بين الأعلام.

و قبل تنقيح المرام و بيان ماله من النقض و الإبرام لابدّ من تنبيه في المقام وهو أنّ النّزاع إنّما يقع على القول بالتخطئة حتّى يتصوّر مخالفة المأتيّ به بمقتضى الفتوى الأُولى الواقع كي يعقل القول بعدم الإجزاءِ، و إلّا فعلى القول بالتصويب، و أنّ ما أدّى إليه نظر المجتهد هو حكم الله الواقعيّ، فلا يتصوّر مخالفة حتّى يبحث عن إجزاءِ المأتيّ به عن المأمور به و عدمه، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ التفصيل الّذي ذهب إليه صاحب العروة ﵀ لا وجه له، حيث أفاد في المسألة الثّالثة و الخمسين ما هذا لفظه:

> إذا قلّد مجتهداً يكتفي بالمرّة مثلاً في التسبيحات الأربع واكتفى بها، أو قلّد من يكتفي بضربة واحدة ثمّ مات ذلك المجتهد، فقلّد من يقول بوجوب المتعدّد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة. وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصّحّة ثمّ مات و قلّد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصّحّة.
>
> نعم، فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثّاني. و أمّا إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثمّ مات و قلّد من يقول بنجاسته، فالصّلوات و الأعمال السّابقة محكومة بالصّحّة و إن كانت مع استعمال ذلك الشيء.
>
> و أمّا نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً، فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا في الحلّيّة والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذّبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك، فمات المجتهد و قلّد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحّة البيع و إباحة الأكل. و أمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً، فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

انتهى.

و المتحصّل من ذلك التفصيل بين الأعمال السّابقة و اللّاحقة بالإجزاءِ في

الأُولى، و أمّا في الثّانية فإن كان العمل عبادياً أو عقداً أو إيقاعاً؛ فكلّه يحكم بالصّحّة، و يترتّب عليه الآثار، و إلّا فلابدّ من الالتزام بفسادها. و هذا التفصيل لا يمكن المساعدة عليه من جهة عدم الدّليل عليه.

و أمّا القول بالإجزاءِ مطلقاً، فقد يقال بأنّه مبنيّ على ظاهر الإجماع لكنّه مع أنّه غير ثابت ـ بل صرّح بعض بالخلاف ـ لا يكون كاشفاً في مثل هذه المسألة الجديدة المستحدثة.

وبذلك يظهر ما في دعوى قيام السّيرة على ترتيب آثار الصّحّة مطلقاً؛ لأنّها مع فرض تسليم ذلك مبنيّة على فتاوى المجتهدين عصراً بعد عصر، و لا يعلم قيامها في زمان المعصوم عليه السلام. بل لا يعلم قيام واحد على ذلك، فكيف يمكن استكشاف رأي المعصوم عليه السلام مع هذه الاحتمالات.

و أمّا ما يدّعى من كونه مقتضى نفي العسر و الحرج، فأيضاً غير سديد؛ لكونه أخصّ من المدّعى؛ لعدم لزوم ذلك في جميع الموارد، بل لابدّ في موارد لزوم العسر من رفع اليد بمقدار يرفع العسر؛ فإنّ المحذورات تتقدّر بقدرها.

و المهمّ في المقام ما قيل بأنّ الفتوى اللاحقة لا تكشف عن عدم حجّيّة السّابقة، وعدم كونه معذّراً و منجّزاً، بل كما أنّ الثّانية حجّة في ظرفها، الأُولى أيضاً حجّة في ظرفها، و احتمال عدم المطابقة للواقع مشترك بينهما، و المفروض أنّ العمل أتي به موافقاً للحجّة الموجودة في ظرفها، فلا وجه للتمسّك بالفتوى الثّانية على ذلك حتّى يحكم بعدم الإجزاءِ.

و بعبارة أُخرى: الحجج الشرعيّة بالنّسبة إلى مرحلة المجعول كلّها حجّة واقعاً، و لا يتصوّر فيها تصويب أصلاً ـ كما ذكرناه سابقاً ـ؛ لقيام موضوعها بنفس المكلّف، و ذلك من الأُمور التكوينيّة الّتي أمرُها دائر بين الوجود و العدم، فإذا كان موجوداً، فالحجّة موجودة واقعاً و إلّا فلا.

مثلاً دليل حجّيّة الاستصحاب هو: «لا تنقض اليقين بالشكّ». فقوام حجّيّة الاستصحاب واقعاً باليقين السابق والشكّ اللّاحق، وهذا إمّا موجود في نفس التكليف أو غير موجود، ولذلك بنينا على أنّه لا يتصوّر شبهة في الموضوع في الأحكام الظاهريّة أبداً، فإذا كان الحكم كذلك، فالفتوى الأُولى كانت حجّة في محلّ الكلام إلى زمان الثّانية واقعاً، والعمل واقع موافقاً للحجّة، وحجّيّة الثّانية في ظرفها لا تنافي حجّيّة الأُولى، فيكون العمل مجزيًا عن الواقع.

وليعلم أنّ هذا لو تمّ إنّما يتمّ في الأعمال السّابقة فقط دون اللّاحقة، كما لا يخفى؛ لعدم حجّيّة الأُولى بعد الثّانية قطعاً، والعمل وإن كان موافقاً للحجّة حدوثاً إلّا أنّ بقاءه أيضاً يحتاج إلى حجّة.

وهذا ـ كما ترى ـ لا يتمّ أيضاً، فإنّ حجّيّة كلّ منهما في ظرفه وإن كانت ثابتة إلّا أنّ الفتوى الثّانية لا تكشف عن الحكم من زمان وقوعها فقط، بل تكشف عن وجوده من أوّل الأمر.

فإن كانت الصلاة بلا سورة صحيحة بمقتضى الفتوى الأُولى، فاسدة بمقتضى الثّانية، فالفتوى اللّاحقة تكشف عن جزئيّة السّورة للصلاة من الأوّل. فالحجّة قائمة على عدم إتيان المكلّف بالصلاة الواقعيّة، فلابدّ من القول بعدم الإجزاءِ. هذا.

ولكن لابدّ من ملاحظة دليل الحجّة الثّانية، فإن كان له إطلاق يمكن الأخذ به، فالحكم كما ذكر، وإلّا فالقدر المتيقّن من حجّيّة ذلك بعد زمان قيامه، فالعمل موافق للحجّة في ظرفه. والحجّة الثّانية غير قابلة للقيام على مخالفته للواقع، ولعلّ مسألة تبديل الفتوى أو المجتهد من هذا القبيل. فافهم.

والنتيجة في الإجزاءِ بالنّسبة إلى السّابق دون اللّاحق، وكيف كان فلو قلنا بعدم الإجزاء لكن لابدّ من الخروج عنه بالنسبة إلى الصّلاة من جهة حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»، هذا تمام الكلام في الاجتهاد.

الكلام في التقليد

و أمّا التقليد: فقد يقال في تعريفه: «بأنّه الالتزام بقول الغير» و قد يقال بأنّه: «العمل على قول الغير» و قد يقال: «بأنّه أخذ رسالة الغير»

و لا يمكن المساعدة على شيء من هذه التعاريف، فإنّه ليس للتقليد معنى مغايراً لمعناه العرفيّ، و هو جعل الشيء ذا قلادة، و العاميّ يجعل العمل على عنق المفتي و يقلّده، فالتقليد هو الاستناد بقول الغير في مقام العمل، فهو مقارن للتقليد. هذا معنى التقليد.

أمّا الثمرات الّتي يرتّبونها على هذه التعاريف، فغير مرتّبة عليها؛ لعدم وجود لفظ التقليد في موضوع تلك الآثار المترتّبة في المقام، و سيأتي تفصيل ذلك إن شاءالله.

و أمّا الأدلّة الدالّة على حجّيّة قول الغير في حقّ العاميّ، ووجوب التقليد، فوجوه ذكرها السيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ:

الأوّل: السيرة العقلائيّة قامت على رجوع الجاهل إلى العالم، و الشارع لم يردع عنه، فيكشف بذلك حجّيّة قول العالم في الشرعيّات أيضاً.

الثّاني: دليل الانسداد و هو أنّه بعد العلم بثبوت التكاليف الواقعيّة، وعدم التمكّن من الامتثال علماً تفصيليّاً، وعدم الجواز أو عدم وجوب الامتثال علماً إجماليّاً، و هو الاحتياط، فلابدّ من الاستناد إلى الحجّة الموجودة في البين، و المفروض أنّ المكلّف العاميّ لا يمكن في حقّه ذلك، بل لا يوجد له ظنّ بالواقع؛ لعدم تمكّنه من السير في الأدلّة، فلا يتمكّن من الامتثال إلّا بالاستناد إلى قول العالم، و هذا معنى التقليد.

الثّالث: آية النَفر: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

دلّت هذه الآية على وجوب الحذر عند الإنذار الّذي غاية للتفقه الّذي هو غاية للنفر الواجب. و الفتوى بالدلالة الالتزاميّة إنذار، فيجب الأخذ به على العاميّ، بل لفظة «التفقّه» أيضاً شاهدة على ذلك. و وجوب الحذر عند إنذار المنذر غير مقيّد بصورة حصول العلم، فلا يُصغى إلى ما قيل من عدم دلالة الآية على حجّيّة الفتوى؛ لاحتمال وجوب الحذر عند حصول العلم.

إن قلت: إنّ التفقّه و الاجتهاد في زمان صدور الآية لم يكن كالتفقّه و الاجتهاد في زماننا، فلا تدلّ الآية الكريمة على حجّيّة الفتوى في هذه الأزمنة.

قلت: التفقّه في زمانين بمعنى واحد، غاية الأمر اختلافهما سهولة و غموضة لقربهم بالمعصومين(عليهم السلام)، و عدم توسعة المباحث مثل زماننا، مثلاً في ذلك الزّمان أيضاً كانوا يفتون بما يفهمون من ظواهر الكتاب و السنّة، فكانت الظواهر حجّة في ذلك الزمان أيضاً غاية الأمر ما كانوا محتاجين إلى الرجال؛ لقربهم بالمعصوم(عليه السلام)، و هكذا، فدلالة الآية تامّة لحجّيّة الفتوى و وجوب استناد العاميّ إلى قول المجتهد في مقام العمل.

الرّابع: آية السؤال: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾.

دلّت هذه الآية على وجوب السؤال عند عدم العلم، و هو الأخذ بالفتوى، فالعاميّ حيث لم يعلم بتكليفه يجب عليه الأخذ بقول أهل الذكر و هم العلماء. و تقييد الآية بعدم لزوم ترتيب الآثار حتّى يحصل له العلم مناف للظنّ فلا دليل عليه، و المراد من ﴿**أَهْلَ الذِّكْرِ**﴾ ما يشمل العلماء و إن فسّرت بالأئمّة أو علماء اليهود؛ لأنّه من باب الجري بالمصداق.

الخامس: الرّوايات الكثيرة الدّالّة على إثبات حجّة قول الفقيه في الجملة، فلاحظ. هذا.

ولكن شيء من هذه الوجوه لا يتمّ:

أمّا السيرة العقلائيّة، فلا يعلم قيامها، فمثل الرّجوع إلى المفتي الّذي تكون مبادئ فتواه حدسيّة اجتهاديّة كثيرة الخطأ، و مع قيامها لم تعهد في زمان الشارع و الأئمّة المعصومين حتّى نكشف رأيهم عليهم السلام من عدم ردعهم عنها، و تنظير المسألة بمثل رجوع المريض إلى الطبيب قياس مع الفارق، فتدبّر جيّداً.

و أمّا دليل الانسداد، فلا يثبت إلّا لزوم التبعّض في الاحتياط.

و أمّا حجّيّة قول العالم، فأجنبيّة عن مدلوله، كما لا يخفى.

و أمّا آية النفر، فلا تدلّ إلّا على لزوم الإنذار بعد التفقّه و الرجوع حتّى يحصل الخوف عند تخويفهم، و الحذر عند إنذارهم، و هذا لا يستلزم حجّيّة قول المنذرين فضلاً عن حجّيّة فتواهم.

و بالجملة، التخويف لفرض حصول الخوف لا يستلزم الحجّيّة؛ فإنّ الخوف قد يحصل من تخويف من لا يكون قوله حجّة، كالصّبيّ و المجنون، بل الفاسق و غيرهم، و الحاصل أنّ الآية ليست في مقام جعل الحجّيّة لشيء فضلاً عن الفتوى و الاجتهاد، و مع أنّ ذلك لا يستلزم الإنذار، كما لا يخفى.

وأمّا آية السؤال، فموردها معرفة النبيّ صلى الله عليه وآله، و السؤال فيها لا يغني من الحقّ شيئاً حتّى يحصل به العلم. فلا تبقى إلّا الرّوايات، و لا ننكر دلالة بعضها على حجّيّة الفتوى، و يكفي في ذلك ما قاله الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس؛ فإنّي أُحبّ أن أرى في شيعتي مثلك» و لكن لا إطلاق لهذه الرّوايات حتّى نتمسّك بها في مورد الشكّ، مع أنّه لا حاجة إليها مع وجود دليل آخر في باب التقليد أقوى من الجميع، و هو قيام السيرة المتشرّعة في شرع الإسلام، بل في جميع الأديان على التقليد، و رجوع الناس إلى علمائهم في مسائلهم و السؤال عنهم، و قبول الجواب عنهم بلا تأمّل، و ليس هذا من جهة حصول الاطمئنان كما توهّم، بل يرون موضوعيّة لقول عالم الشرع، و يجعلون عملهم على وفق قول

العالم على عاتقه.

و يظهر هذا من ملاحظة حال النّاس في مراجعتهم إلى العلماء، و لا يختصّ هذا بمذهب دون مذهب حتّى يقال: لعلّ ذلك من جهة فتوى المجتهدين؛ فإنّ غير المسلمين أيضاً متعبّدون بذلك، بل ظهوره في بعضهم أشدّ من المسلمين.

و الحاصل أنّ الرجوع إلى العالم الدّيني و أخذ المسائل عنه، أمر مسلّم بين جميع الملل و الأديان، و هذا هو التقليد، و نكشف قطعيّاً عن وجوده في شريعتنا، و هذا أقوى دليل على التقليد، بل يمكن استفادة ذلك من بعض روايات الباب، مثل رواية عليّ بن مسيّب قال: قلت للرّضاعليه السلام: إنّ شقّتي بعيدة، و لست أصل إليك في كلّ وقت فممّن آخذ معالم ديني؟ قال عليه السلام: «من زكريّا بن آدم القمّي المأمون على الدّين و الدّنيا».

فإنّ سؤاله «عمّن آخذ معالم ديني»، يدلّ على أنّ هذا أمر ارتكازي له، و بما أنّه متديّن بالدّين يرى أنّه لابدّ من أخذ معالم دينه من أحد، و يسأل عمّن يعتنيه الإمام عليه السلام وجوابه عليه السلام أيضاً يؤيّد ذلك؛ فإنّ توصيف من عيّنه بالمأمون على الدّين والدّنيا بيان لما هو المرتكز عند السائل، و هو لزوم أخذ معالم الدّين من شخص مأمون على الدّين و الدّنيا، و هو ما ذكرنا من التقليد. و هكذا رواية عبدالعزيز قال: قلت للرضا عليه السلام: إنّ شقّتي بعيدة، فلست أصل إليك في كلّ وقت، فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ قال عليه السلام: «نعم».

والتقريب عين ما قلناه في الرّواية السّابقة، و من الغرائب أن يلتزم بأنّ السؤال في هذه الرّواية عن وثاقة يونس، و هكذا جواب الإمام فيها، و في الرّواية السابقة مجرّد توثيق لا أزيد، بل المسألة في الرّوايتين تنشأ من الأمر المسلّم عند المتديّنين، و هو لزوم أخذ المتديّن معالم دينه من عالم دينه، و لذا يسأل الرّاوي عن تعيينه في الأُولى، و عن أهليّة يونس لذلك في الثّانية، فالتقليد أمر شرعيّ ليس من قبيل الأُمور

العقلائيّة في غير مورده، كالطّبّ و رجوع الجاهل إلى العالم هو جعل العمل على عاتق مرجع التقليد، و الاستناد إليه في مقام العمل، و دليله السيرة المتشرّعة و المتديّنين و لو في غير الإسلام و الرّوايات و إن كانت مبتنية و مؤكّدة إلى تلك السيرة، يمكن استفادة ذلك من التوقيع الشريف: «و أمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم، و أنا حجّة الله عليهم».

فإنّ حجّيّة الشخص غير حجّيّة قوله. و معنى ذلك أنّ من يكون مرجعاً للنّاس في الحوادث و الأُمور الّتي ترجع إليه في الشريعة هو راوي الحديث، و المعيّن له الإمامعليه السلام، كما أنّ شأن الإمامعليه السلام أيضاً كذلك إلّا أنّه بتعيين الله عزّوجلّ.

الكلام في تقليد الأعلم

الأعلم في مقام الثبوت ليس من كان أعرف بمباني الاستنباط و مبادئه من غيره، و لا من كان أعرف من غيره بالفروع العلميّة، بل الأعلم من كان في مقام تطبيق القواعد على الفروع أقوى استنباطاً، و أمتن استنتاجاً، فمن كان في مقام الاستنباط أقوى، و في مقام الاستنتاج أمتن، فهو أعلم، كما يظهر ذلك بملاحظة أرباب الصنائع و الحِرَف، و لا يحتاج إلى مزيد بيان إنّما الكلام في وجوب تقليد الأعلم و عدمه. و يقع الكلام في ذلك في مقامين: الأوّل: في وظيفة العاميّ حسب ارتكازه. و الثّاني: فيما يستفاد من الأدلّة للفقيه.

أمّا الأوّل: فحيث إنّ العاميّ عالم بتكاليف واقعيّة منجّزة عليه لابدّ له من العلم بالخروج عن عهدة ذلك، و لا يقطع بالفراغ إلّا بالرّجوع إلى الأعلم من جهة دوران الأمر بين حجّيّة فتواه تعييناً و بين حجّيّتها تخييراً بينه و بين غير الأعلم، فحجّيّة فتوى الأعلم مقطوع بها، و حجّيّة فتوى غيره مشكوك فيها تدفع بالأصل، فيعلم وجوب الرّجوع إلى الأعلم ابتداء.

نعم، إذا أفتى الأعلم بحجّيّة فتوى غير الأعلم، فقد ذكر سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ أنّه: «يجوز الرّجوع إلى غير الأعلم، و لا يصغى إلى ما في \العروة من عدم جواز الرّجوع حتّى عند ذلك»؛ لأنّ الرّجوع حينئذٍ بواسطة الاستناد إلى فتوى الأعلم، فيقطع بالفراغ عن العهدة على أنّ المستشكل حينئذٍ إن كان هو الأعلم فخارج عن الفرض، و إن كان غير الأعلم فلاأثر لاستشكاله هذا. و لكنّ الكلام هنا في موضعين:

الأوّل: أنّه هل يجوز للمجتهد أن يجوّز تقليد غيره في المسألة المخالفة فيها الفتوى أم لا؟ و الظاهر أنّه لا، فإنّه يرى بطلان رأي الآخر، فكيف يجوّز الرّجوع إلى ذلك الرأي الباطل عنده. و بهذا ظهر عدم جواز الإفتاءِ بجواز تقليد الغير حيّاً كان أو ميّتاً، حدوثاً أو بقاءً.

الثّاني: هل يصحّ للعاميّ تقليد غير الأعلم إذا جوّزه الأعلم أم لا؟ و الظاهر أنّه لا؛ و ذلك لأنّ فتوى الأعلم لا يسقط عن الحجّيّة بتجويزه الرجوع إلى غيره، بل تصير فتوى الغير أيضاً حجّة بفتواه، فتكون للعاميّ في المقام حجّتان متعارضتان فتسقطان معاً، فلابدّ له من الاحتياط، و مع فرض عدم جوازه أو عدم وجوبه، لابدّ له من الرجوع إلى الأعلم أيضاً. فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّه إذا فرضنا أنّ للمقلّد مرتبةً من العلم بحيث علم عدم جواز تقليد غير الأعلم، فلا يجوز له تقليده و إن جوّزه الأعلم، كما إذا تعلّق نظره بالجواز، فيجوز له و إن أفتى الأعلم بعدم الجواز، لأنّه في نظره يرى خطأ الأعلم في هذه المسألة.

و الحاصل أنّ المدار هو الاستناد إلى الحجّة في مقام العمل، فكلّما علم به، و إلّا فمقتضى القاعدة عدم الحجّيّة للأصل، و حينئذٍ لاأثر لفتوى غير الأعلم بحجّيّة فتوى غير الأعلم في حقّ العاميّ و عدمه، كما لا يخفى.

وأمّا الثاني: فصور المسألة ثلاث:

الأُولى: ما إذا علم و لو إجمالاً بموافقة فتوى غير الأعلم لفتوى الأعلم.

الثّانية: ما إذا علم بالاختلاف.

الثّالثة: ما إذا لم يعلم لا بالموافقة و لا بالمخالفة.

أمّا الأُولى، فلا شكّ في جواز تقليد غير الأعلم؛ فإنّ دليل حجّيّة الطرق يدلّ على نحو صرف الوجود، فالمقلّد يعلم بمطابقة عمله للحجّة فيه.

و أمّا الثّانية: فالمشهور وجوب تقليد الأعلم فيها، كما يظهر من شيخنا الأنصاريﷺ، بل ادّعى جامع المقاصد الإجماع عليه. و مع ذلك ذهب إلى عدمه جماعة. فالمهمّ النّظر في استدلال الطرفين حتّى يظهر الأمر.

فنقول: أمّا الأدلّة الّتي أقاموها على عدم وجوب تقليد الأعلم، فالمهمّ منها الإطلاقات الواردة في أصل حجّيّة التقليد مثل آيتي: السؤال و النفر، و الرّوايات الواردة في المقام، لكن لا يمكن التمسّك بإطلاق دليل الحجّيّة لإثبات الحجّيّة في موارد التعارض بناءً على أنّ المجعول في الطرق و الأمارات الطريقيّة، فإنّ شمول الإطلاق لمورد التعارض مستلزم لجعل الطريقيّة بالنّسبة إليهما، و جعلها للمتعارضين و لو تخييراً لا معنى له. و هذا عمدة الإشكال في ذلك، لا ما ذكره سيّدنا الأُستاد من: «أنّ جعل الحجّيّة لكلا الفتواءين جعل المتناقض و هو محال بالنّسبة الى الحكيم تعالى، و جعل الحجّيّة لواحد معيّن منها إن كان ممكناً ثبوتاً إلّا أنّه في مقام الإثبات ترجيح بلا مرجّح، و الحجّيّة التخييريّة قول بلا دليل، فلم يبق إلّا القول بالتساقط»؛ و ذلك لأنّ الحجّيّة بمعنى غير الطريقيّة كالمنجّزيّة و المعذّريّة قابلة للجعل في مورد التعارض بجعل أحدهما منجّزاً و معذّراً، و في مقام الإثبات أيضاً لابدّ من تقييد الإطلاق بالمقدار المتيقّن، و نتيجة شمول الإطلاق للمورد، و التقييد بالقدر المتيقّن رفع اليد عن حجّيّة كلّ بالاستناد بالآخر، و هذا معنى التخيير، و نظير هذا الكلام ذكر في باب الترتّب، فلاحظ.

نعم، بناء على أنّ المجعول الطريقيّة لامعنى لشمول الإطلاق لمورد التعارض؛ فإنّ حقيقة الطريقيّة و مورد المعارضة متغايران ومتنافيان حتّى بنحو التخيير، هذا وحيث إنّه لادليل على أزيد من التعذير والتنجيز في الحجج، لابدّ من الالتزام بالتخيير بناء على أن يكون دليل التقليد الإطلاقات، فالنتيجة جواز تقليد غير الأعلم، وحيث لم نقل بذلك، لابدّ من ملاحظة سائر الوجوه الدّالّة على التقليد و سيأتي إن شاءالله.

و قد يتمسّك لإثبات جواز تقليد غير الأعلم بوجوه أُخر:

منها: تعيين الإمام عليه السلام أشخاصاً متعدّدة للفتوى، والظاهر اختلافهم في العلم والفتوى، بل يعلم بواسطة القرائن اختلافهم في الفتوى، ونتيجة ذلك حجّيّة فتوى غير الأعلم مع اختلاف فتواه لنظر الأعلم.

ولكن هذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه؛ لعدم العلم باختلافهم في الفتوى، ووجود القرينة على ذلك ممنوع. على أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان أصل حجّيّة الفتوى لا أحكامها و موارد التعارض.

ومنها: أنّ وجوب الرّجوع إلى الأعلم موجب للحرج؛ لصعوبة تشخيصه مفهوماً ومصداقاً، وعدم إمكان رجوع الناس إلى شخص واحد.

وفيه أوّلاً: أنّ مفهوم الأعلم ـ كما ذكرناه ـ من كان في مقام الاستنباط أقوى، وفي مقام الاستنتاج أمتن وهذا لاصعوبة في تشخيصه أصلاً، ومصداقه يعلم بالاختبار شخصاً، أو بقيام الأمارة عليه، مثل البيّنة والشياع المفيد للاطمئنان، هذا أيضاً لاحرج فيه أبداً. ورجوع النّاس إلى شخص واحد، سيّما في هذا العصر لااستبعاد فيه.

وثانياً: أنّ محلّ الكلام صورة العلم باختلاف الأعلم وغير الأعلم، ولا حرج في الرّجوع إلى الأعلم حينئذٍ.

و منها: أنّ الإمامعليه‌السلام عيّن المفتي في عصرهعليه‌السلام، و هذا لا يستقيم إلّا إذا فرض حجّيّة فتوى غير الأعلم مع وجود الأعلم، و إلّا فلا معنى لحجّيّة فتوى أحد مع وجود الإمامعليه‌السلام.

و فيه: أنّ محلّ الكلام صورة العلم بالاختلاف في الفتوى، كما عرفت. و في صورة العلم باختلاف فتوى شخص لقول الإمامعليه‌السلام لا حجّيّة لتلك الفتوى قطعاً، فلا محيص إلّا عن الالتزام بحجّيّة فتوى من عيّنه الإمامعليه‌السلام لذلك في موارد عدم العلم بالاختلاف، و حينئذٍ يسقط الدّليل عن الاستدلال لما نحن فيه.

دلائل وجوب تقليد الأعلم

و استُدِلّ على وجوب تقليد الأعلم بوجوه:

الأوّل: أنّ السّيرة العقلائيّة قامت على الرّجوع إلى الأعلم في مقام المخالفة في الرأي و الشارع لم يردع عنها، فيستكشف وجوب الرّجوع إلى الأعلم في الشرعيّات أيضاً في مقام المخالفة في الفتوى.

قال سيّدنا الأُستاذ ـ مدّظلّه ـ : «إنّ هذا هو الوجه المهمّ الصحيح في الاستدلال على وجوب تقليد الأعلم».

لكنّه مبنيّ على كون دليل التقليد السيرة العقلائيّة و قد مرّ عدم إمكان المساعدة عليه، و أنّ أقوى دليل على التقليد السيرة المتشرّعيّة، و أنّ التقليد أمر شرعيّ.

لا يتمّ هذا الاستدلال، فإنّ قيام السيرة على الرّجوع إلى الأعلم في الأُمور العقلائيّة و العاديّة، سيرة عقلائيّة لا يستلزم قيام السّيرة على الرّجوع إلى الأعلم في التقليد، لا سيرة عقلائيّة و لا متشرّعيّةً؛ فإنّهما ليستا بملاك واحد و مناط فارد.

الثّاني: الإجماع المدّعى عن جامع المقاصد.

و فيه: ـ مضافاً إلى عدم حجّيّة الإجماع المحكيّ، و ذهاب جماعة على خلافه ـ

عدم استكشاف مثل هذا الإجماع عن رأي المعصومؑ؛ لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين هذه الوجوه الّتي استُدِلّ بها على وجوب تقليد الأعلم.

الثّالث: دلالة مقبولة عمر بن حنظلة بأنّه في مقام المخالفة في القول لابدّ من الرجوع إلى الأفقه، و أنّ الترجيح بالأفقهيّة المذكورة في الرّواية في الحكمين و القاضيين لا في المفتي، و لذا لا يعتبر الأصدقيّة في المفتي، مع أنّها مذكورة في الرّواية، مع أنّ الأفقهيّة المذكورة فيها إضافيّة بالنّسبة إلى القاضي الأخير لا أفقه النّاس، و هذا غير المدّعى، هذا.

و استشكل سيّدنا الأُستاد في سند المقبولة، و قال: «إنّها ضعيفة بعمر بن حنظلة؛ فإنّه لم يُوَثّق و قبول الأصحاب الرّواية غير معلوم لنا، على أنّه لا يجبر به السند، و لا يمكن تصحيح الرّواية برواية يزيد بن خليفة حيث قال (سلام الله عليه) فيها: بـ«أنّ عمر بن حنظلة لا يكذب علينا»، فإنّ يزيد بن خليفة أيضاً ضعيف لا يمكن الأخذ بروايته».

و لكن هذا على مبناه من عدم الاعتبار بقبول الأصحاب الرّواية و عدم جابريّة الشهرة لسند الرّواية، و إلّا فالرّواية منجبرة؛ فإنّها متلقّاة بالقبول عندهم، بحيث عبّر عنها بالمقبولة، و قوله: «قبول الأصحاب الرّواية غير معلوم لنا» إنكار لأمر مسلّم. فمن جهة السّند لا إشكال في الرّواية.

الرّابع: أنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره، و لذا يجب التمسّك به و الاستناد إليه في مقام العمل.

و أجاب السيّد الأُستاد عن ذلك

بأنّ الأقربيّة الطبعيّة و إن كانت موجودة في فتوى الأعلم، إلّا أنّه لا دليل على وجوب الترجيح بها. و الأقربيّة الفعليّة في فتوى الأعلم ممنوعة، لإمكان موافقة فتوى غير الأعلم لفتوى المشهور مثلاً و غير ذلك من المرجّحات.

أقول: لو تمسّكنا بالسّيرة العقلائيّة على لزوم تقليد الأعلم، يمكن القول بأنّ السيرة قائمة على الرّجوع إلى من كان رأيه أقرب إلى الواقع فعلاً. ولذا إن كان غير الأعلم أوثق من الأعلم في مطابقة قوله للواقع، يأخذون بقوله. فالواجب الرّجوع إلى من كان أوثق من غيره في الفتوى، وإلّا فتقليد الأعلم بما هو أعلم غير واجب تعبّداً؛ لعدم التعبّد في طريقة العقلاءِ، فعلى هذا، السيرة العقلائيّة أيضاً لا تدلّ على أزيد ممّا يستفاد من هذا الدليل بضميمة جواب السيّدالأُستاد ـ مدّظلّه ـ فلم يثبت من هذه الأدلّة تعيّن الرّجوع إلى الأعلم حتّى في موارد الاختلاف، إلّا إذا كان رأيه أقرب إلى الواقع فعلاً. هذا بناء على التمسّك بالسيرة العقلائيّة في المقام و إلّا فلا يمكن إثبات التعيّن من هذه الأدلّة حتّى من تلك الحيثيّة أيضاً.

فتلخّص ممّا ذكرناه أنّ شيئاً من أدلّة الطّرفين لا يتمّ، فلم يثبت لزوم الرّجوع إلى الأعلم، و لا جواز الرّجوع إلى غيره من هذه الأدلّة.

نعم، بناءً على ما بنينا عليه من دليل التقليد ـ و هو أنّ التقليد أمر شرعي قامت عليه السيرة المتشرّعة ـ يمكن القول بالتخيير، و جواز الرّجوع إلى الأعلم، فإنّ المتشرّع بما هو متشرّع و متديّن بالدين يرجع إلى العالم بالدّين، و يأخذ معالم دينه منه بشرط كونه ثقة أيضاً، كما يستفاد من الرّوايات السّابقة أيضاً، بل يمكن الاستدلال بتلك الرّوايات أيضاً على ذلك؛ فإنّ توصيف الرّضا عليه السلام زكريّا بن آدم بالمأمون على الدّين و الدنيا و الإرجاع إليه، يدلّنا على كفاية كون العالم بالدّين المأخوذ منه معالم الدين، مأموناً على الدّين و الدّنيا، و هكذا الإرجاع في التوقيع الشريف إلى رواة حديثهم، يدلّ على كفاية ذلك، فعلى هذا يتمّ الدّليل على جواز تقليد غير الأعلم. والله العالم و هو الموفّق و المعين.

ثمّ إنّه لو فرضنا عدم صلاحية كلّ من الدليلين: المثبت و النافي لإثبات مدلولها، فلابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي. و المقام من صغريات باب الاشتغال؛ لدوران

الأمر بين التعيين و التخيير في الحجّيّة بمعنى المعذّريّة، فلابدّ من الرجوع إلى الأعلم؛ فإنّ العلم الإجمالي بثبوت التكاليف الواقعيّة موجود، فيجب الخروج عن العهدة إمّا علماً و إمّا بالاستناد إلى أمارةٍ علم بمعذّريّتها عن الواقع و المفروض أنّ فتوى الأعلم معذّر يقيناً، و لا يعلم بمعذّريّة فتوى غيره، فيتعيّن الاستناد إليه، و هذا هو الحال في كلّ ما دار الأمر بين الحجّيّة التعيينيّة و التخييريّة، كذلك بمعنى المعذّريّة.

و أمّا دوران الأمر بينهما بمعنى المنجّزيّة، مثل موارد الدّوران بين التعيين و التخيير في الأحكام، فلا يقتضي إلّا أصالة البراءة عن التعيين، فكما إذا دار الأمر في مورد بين وجوب صلاة الظهر تماماً، تعييناً، أو تخييراً بينه و بين القصر يرجع إلى أصالة البراءة عن الكلفة الزائدة، و هو تعيّن التمام. هكذا إذا فرضنا قيام أمارة على وجوب التمام و قيام أمارة أُخرى على وجوب القصر، و المفروض أنّه لا يكون منجّز آخر للتكليف مثل العلم الإجمالي و غيره غيرَ هاتين الأمارتين، و دار الأمر بين أن تكون الأُولى حجّة تعييناً لوجود رجحان فيه، أو تخييراً بينها و بين الثّانية، فدار الأمر بين الحجّيّة التعيينيّة و التخييريّة، لكن لا ندري هل يتعيّن الأخذ بمدلول الأوّل فقط، أو نحن في سعة عن ذلك، و يمكننا الأخذ بأيّهما نريد؟

بعبارة أُخرى العقاب و عدمه لا يترتّبان على مخالفة الواقع، بما هو واقع، بل يترتّبان على مخالفة الواقع المنجّز.

فعند الشكّ في منجّزيّة أمارة و عدمها، تجري أصالة البراءة عن التكليف؛ لعدم وصوله إلى المكلّف بما يرفع شكّه في التكليف. و حيث إنّ دوران الأمر بين التعيين و التخيير في المنجّزيّة يرجع إلى الشكّ في منجّزيّة ما احتمل تعيّنه في المنجّزيّة تعييناً. لابدّ من الرّجوع إلى أصالة البراءة للشكّ في الكلفة الزائدة. هذا.

و لكن مقامنا من قبيل الدّوران بين التعيين و التخيير في المعذّريّة بعد ما صار

التكليف منجّزاً على المكلّف بسبب علمه الإجمالي. فلابدّ من تحصيل العذر القطعي، و لايمكن إلّا بالرّجوع إلى مقطوع المعذّريّة، و هو فتوى الأعلم.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّه لابدّ من الرّجوع إلى الأعلم إذاكان مدرك الحكم في هذه المسألة الأصل العملي، و إلّا فمقتضى قيام السيرة المتشرّعة المؤيّدة بالأدلّة القطعيّة، جواز الرّجوع إلى غير الأعلم، و حيث إنّه مع هذا الدليل لاتصل النّوبة إلى الأصل، ملتزم بعدم وجوب تقليد الأعلم و جواز تقليد غيره.

نعم، الأحوط تقليد الأعلم من جهة فتاوى عدّة من الأعاظم المؤيّدة بالأصل، و لاإشكال فيما ذكرنا من السيرة المتشرّعة. والله العالم.

و أمّا الصّورة الثّالثة من صور المسألة و هي ما لم يعلم مخالفة فتوى غير الأعلم مع الأعلم: فلو قلنا بعدم وجوب تقليد الأعلم في الصّورة الثّانية، و هي صورة العلم بالمخالفة، فعدم الوجوب في هذه الصّورة أولى و أظهر، و لو قلنا بالوجوب في الصّورة السّابقة، فهل يجب في هذه الصّورة أيضاً أو لا؟ فقد يقال بالوجوب لوجوه:

الأوّل: مقبولة عمر بن حنظلة.

و قد عرفت الجواب عن هذا الوجه.

الثّاني: أنّ قول الأعلم أقرب إلى الواقع، فلابدّ من الأخذ به في مقام تحصيل العلم بالفراغ.

و قد عرفت الجواب عن هذا أيضاً.

و يمكن الجواب عن هذين الوجهين بأنّهما في مورد التعارض، و الفرض عدم العلم بالتعارض في المورد.

الثّالث: الأصل يقتضي وجوب تقليد الأعلم تعييناً؛ لأنّ الأمر دائر بين التعيين و التخيير في الحجّيّة و في مقام الامتثال.

و لا يخفى أنّ هذا الوجه إنّما يتمّ لو لم يدلّ على خلافه دليل، فلابدّ من ملاحظة

ما استدلّ به على الحجّيّة التخييريّة.

و الوجوه الدّالّة على تخيير المقلّد بين الرّجوع إلى الأعلم و غيره في هذا المورد كما يلي:

الوجه الأوّل: الإطلاقات الواردة في إثبات حجّيّة الفتوى تثبت ذلك بتقريب أنّ الإطلاقات و لو لم تكن شاملة لموارد التعارض إلّا أنّه غير معلوم في المقام حسب الفرض، فلا مانع من شمول الإطلاق له.

إن قلت: التمسّك بالإطلاق في هذا المورد من قبيل التمسّك به في الشبهة المصداقيّة، لاحتمال وجود المعارضة.

قلت: هذه الشبهة ترتفع بواسطة الاستصحاب المنقّحة لمجرى الإطلاق، و ذلك لأنّ المعارضة أمر حادث مسبوق بالعدم أزليّاً و نعتيّاً، فتدفع باستصحاب العدم الأزليّ و النعتيّ، فإنّ المعارضة قبل وجود المجتهدين لم تكن و الآن كما كان. أو أنّ المعارضة قبل اجتهاد المجتهدين لم تكن و الآن كما كان. فإذا لم تكن المعارضة بينهما بحكم الأصل، فلا مانع من شمول الإطلاق له.

إن قلت: الاستصحاب لا يجري قبل الفحص.

قلت: الفحص في الشبهات الموضوعيّة غير لازم و المورد منها.

و قد يقال بأنّ المقيّد لبّيّ و لا مانع من التمسّك بالإطلاق المقيّد بالتقييد اللبّيّ في الشبهات المصداقيّة، و لكنّه كما ترى؛ فإنّ ملاك عدم جواز التمسّك مشترك بين أن يكون المقيّد لبّيّاً أو لفظيّاً. هذا ما يمكن أن يقال في توجيه الوجه الأوّل. و بيّنه السيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ و لكن يظهر ممّا مرّ أنّه:

أوّلاً: للإطلاق في باب التقليد يمكن التمسّك به في موارد الشكّ.

و ثانياً: الاستصحاب في المورد و أمثاله غير جار لا أزليّاً و لا نعتيّاً على ما ذكرنا برهانه في الأُصول و بنينا عليه. فهذا الوجه لا يتمّ.

الوجه الثّاني: أنّ سيرة العقلاءِ قائمة على الرجوع إلى غير الأعلم في موارد احتمال المخالفة، و إلّا لكانوا غير الأعلمين معطّلين في المجتمع، و المشاهَد خلافه، و الشارع لم يردع عن ذلك، فيستكشف عنه في الشرعيّات أيضاً.

و فيه: أنّ دليل التقليد ليس سيرة العقلاءِ كما مرّ، مع أنّه إحراز اتّصاله إلى زمان المعصوم عليه السلام، بحيث يكشف عدم ردعهم عنها لإمضائهم ممنوع. فهذا أيضاً لا يتمّ.

الوجه الثّالث: إرجاع الإمام عليه السلام النّاس إلى أشخاص خاصّة، مثل يونس بن عبدالرحمان، و زكريّا بن آدم، مع احتمالهم بمخالفة فتواهم للإمام عليه السلام.

و لا يخفى ضعف هذا الوجه أيضاً، فإنّه من أين أحرز احتمال المراجعين إلى يونس أو زكريّا مخالفة فتواهما للإمام عليه السلام. و احتمالنا لا يستلزم احتمالهم، فهذا أيضاً لا يتمّ، فلم يبق ما يتمسّك به في مقابل الأصل العمليّ، القائم بوجوب تقليد الأعلم، فلابدّ من التمسّك بالأصل و القول بوجوب تقليد الأعلم في هذه الصّورة أيضاً.

نعم، لو بنينا على ما قلناه في الصّورة السّابقة من السيرة المتشرّعة، فالحقّ عدم وجوب تقليد الأعلم في الصّورتين، لكنّ الكلام على فرض تسليم وجوب تقليد الأعلم في الصّورة السابقة و صرف النظر عن السيرة المتشرّعة، و حينئذٍ تصل النّوبة إلى الأصل العمليّ، و مقتضاه وجوب تقليد الأعلم بلا فرق بين الصّورتين.

و لو قلنا بالاحتياط نقول به في الصورتين أيضاً، هذا إذا علم الأعلم بشخصه، فإن كان مردّداً بين شخصين أو لم يكن أعلم في البين، بل كانا متساويين، فالمعروف بين الأصحاب الحكم بالتخيير، و لكن قال سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ : «إنّ أدلّة الحجّيّة لا تشمل موارد التعارض، فلا تثبت حجّيّة أيّ منها، فلابدّ للعاميّ الاحتياط حتّى يقطع بالفراغ».

لكن قد مرّ أنّ الدّليل على التقليد هو السّيرة المتشرّعة على أخذ معالم الدّين من

أهله، و لا يفرّقون بين وجود الأعلم و عدمه، و لا بين العلم بمخالفتهم في الفتوى و عدمه. فما عليه المشهور هو المنصور. فمقتضى هذا الدّليل التخيير في جميع الصّور.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لااعتبار للأورعيّة في وجوب الأخذ بالفتوى؛ إذا كان الدّليل غير الأصل العمليّ، و تمسّكنا بالسيرة المتشرّعة، بخلاف ما إذا كان الدّليل الأصل؛ فإنّه لابدّ من الأخذ بقول الأورع لدوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجّيّة بمعنى المعذّريّة.

و لكنّه أجاب شيخنا الأنصاريّ عن الدّوران بأنّه: «إذا لم يكن لشيء دخل في ملاك الحجّيّة، فلاأثر لدوران الأمر بين الحجّيّة التعيينيّة و التخييريّة»، و الأورعيّة من هذا القبيل، ولكن هذا الجواب غير واف بحلّ الإشكال من جهة دوران الأمر في ذلك مدار القطع و الشكّ؛ فإنّ أحدهما مقطوع الحجّيّة، و الآخر مشكوك الحجّيّة.

و دعوى عدم دخل الأورعيّة في ملاك الحجّيّة بلا دليل، فإنّ الحجّيّة بمعنى كون الشيء بحيث يكون قابلاً للاحتجاج به، و لاترى أيّ مانع من اعتبار الشارع هذا المعنى في قول الأورع دون غيره.

هذا على ما اخترناه في المتساويين من القول بالتخيير، و أمّا على ما ذكره السيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ من: «أنّه لابدّ من الاحتياط، لعدم شمول دليل الحجّيّة لمورد المعارضة، فلابدّ من الاحتياط في مورد كون أحد المجتهدين أورع أيضاً بعين البيان».

ثمّ إنّه لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم، فلابدّ من القول بوجوب التبعيض في التقليد إذا كان أحد المجتهدين أعلم من الآخر في بعض الأحكام، و الآخر كان أعلم من الأوّل في الباقي، و وجهه ظاهر، كما أنّه لو قلنا بالتخيير في مورد التساوي، لابدّ من

القول بجواز التبعيض في التقليد عنهما إلّا إذا لزم منه المخالفة العمليّة على رأيهما معاً، مثل أن يقلّد المجتهد في جواز ترك السّورة، مع أنّ الآخر يرى وجوبها، و يقلّد الآخر في جواز الاكتفاءِ بالمرّة في التسبيحات، مع أنّ الأوّل يرى وجوب الثلاث، فهذه الصلاة ـ الفاقدة للسّورة و الواجدة للتسبيحة الواحدة ـ باطلة على رأي كلّ من المجتهدين، فلا يجوز الاكتفاء بها.

ثمّ إنّ وجوب تقليد الأعلم على القول به ثابت فيما إذا كان له فتوى. أمّا إذا لم يكن له فتوى أصلاً، فلاإشكال في جواز تقليد غير الأعلم وقيام السيرة المتشرّعة عليه.

لكنّ الإشكال فيما إذا أفتى الأعلم بلزوم الاحتياط في مسألة، فهل يجوز تقليد غيره فيها بناء على القول بوجوب تقليد الأعلم، أو لا؟ الظنّ عدم الجواز؛ فإنّ الفتوى بلزوم الاحتياط ليس إلّا من جهة عدم وجود دليل صالح على خلاف الاحتياط بنظره، ولذا يرى فساد مستند فتوى غيره؛ لأنّه فحص عن جميع الأدلّة، ولم ير دليلاً على ذلك، ففي هذا المورد لا يجوز الرّجوع إلى غير الأعلم؛ لبطلان فتواه بنظر الأعلم، مثلاً إذا فحص فحصاً تامّاً عن الأدلّة المربوطة بتكليف المسافر أربعة فراسخ الغير الراجع ليومه، فرأى عدم صلاحيّة الأدلّة لوجوب القصر ولا التمام، فأفتى بالاحتياط بالجمع بين الصّلاتين، فكيف يجوز للعاميّ أن يقلّد غير الأعلم الّذي يفتي بوجوب القصر حينئذٍ على مبنى وجوب تقليد الأعلم. نعم، على ما اخترناه من عدم الوجوب يجوز في المقام أيضاً كغيره.

الكلام في تقليد الميّت

ويقع الكلام في ذلك في مقامين: الأوّل: التقليد الابتدائي. الثّاني: التقليد الاستمراري المعبّر عنه بالبقاءِ على تقليد الميّت.

أمّا المقام الأوّل: و هو التقليد الابتدائي عن الميّت

فالعامّة ذهبوا بأجمعهم إلى جوازه، و لذا يقلّدون عدّة مخصوصة منهم.

و أمّا الخاصّة: فالأخباريّون منهم أيضاً على ذلك. و المحقق القمّي﷫ من الأُصوليّين أيضاً من المجوّزين، ولكن ذهاب الأخباريين و المحقّق المذكور لا يضرّ بدعوى الإجماع.

أمّا المحقّق القمّي﷫، فلاحتمال أن يكون مبنى فتواه على الجواز نظره بتماميّة مقدّمات الانسداد، و لذا يفتي بجواز تقليد الميّت عند حصول الظّن.

والمبنى و البناء المذكور لا يصحّان. أمّا المبنى، فلما بيّن في محلّه من عدم تماميّة مقدّمات الانسداد؛ فإنّه ثبت حجّيّة الظواهر بالنّسبة إلى من قصد إفهامه و من لم يقصد، و أيضاً ثبت حجّيّة خبر الثّقة، فباب العلميّ مفتوح حينئذٍ، فلا تصل النّوبة إلى الامتثال الظنّي.

و أمّا البناء، فحصول الظنّ بفتوى الميّت ممنوع، و لاسيّما إذا كان فتواه مخالفة لفتوى جماعة من العلماء. و أمّا الأخباريّون، فلأنّ مدركهم في ذلك مااستفادوا من التوقيع الشريف: «أمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» من أنّ رجوع الجاهل إلى العالم من باب الأخذ بالرّواية. و لا تشترط الحياة في الراوي قطعاً، و هذا أيضاً لا يتمّ مبنىً و بناءً.

أمّا المبنى؛ فلأنّ رجوع الجاهل إلى العالم ليس من باب الأخذ بالرّواية، بل من باب الأخذ بقول أهل الخبرة، مع أنّ التوقيع ليس في مقام بيان ذلك، و أجنبيّ عن رجوع الجاهل إلى العالم، و التقليد أيضاً ليس من هذا الباب ـ كما مرّ ـ. بل التقليد أمر شرعيّ و مدركه السّيرة المتشرّعة، و لم يثبت رجوعهم إلى الأموات في ذلك إن لم نقل بثبوت خلافه، و ظاهر التوقيع أيضاً هو الرّجوع إلى الأحياءِ بتناسب الحكم

و الموضوع و إن لم نستفد منه اعتبار الحياة في التقليد.

و أمّا البناء، فلأنّ الأموات مختلفون في الفتوى، فلا يجوز للعاميّ الأخذ بقولهم إلّا بإعمال المرجّحات، و إلّا فالعمل على طبق ما يعالج به الرّوايات المتعارضة و القواعد الأُخرى من التساقط أو التخيير؛ فإنّ الرّجوع إلى رواة الحديث لو كان من باب أخذ الرّواية، لابدّ و أن يكون مطابقاً لقواعد أخذ الرّواية. و لا أظنّ بالأخباري القول بذلك بالنّسبة إلى العاميّ.

و هذا الإشكال و إن لا ينحصر بتقليد الميّت، بل يعمّ تقليد الأحياء أيضاً على مبناهم، إلّا أنّ تعميم الإشكال لا يرفع الإشكال، و المقصود أنّه لو كان التقليد من باب الأخذ بالرّواية للزم على العاميّ إعمال قواعد الأخذ بالرّواية، و لا يسعه ذلك، و إلّا يخرج عن كونه عاميّاً.

أدلّة المجوّزين على البقاء على تقليد الميّت

وأمّا سائر أدلّة المجوّزين: فقد يقال: إنّ مقتضى الإطلاقات عدم الفرق بين الحيّ و الميّت في جواز التقليد، و لكن على ما مرّ من أنّ المطلقات لا تدلّ على التقليد، و مع الدّلالة لا تدلّ عليه مطلقاً، و ليست في مقام بيان ما يعتبر في جواز التمسّك بالإطلاق كونها بصدد بيانه.

ذكر سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ:

> أنّ ظاهر المطلقات اعتبار الحياة في المفتي؛ فإنّ الآية الشريفة توجب الحذر عند إنذار الفقيه القوم، فتقوّم الحجّيّة بمقتضى الآية بصدق هذا العنوان، و لا يصدق هذا العنوان إلّا إذا كان الفقيه حيّاً. لا أقول باعتبار المقارنة بين الإنذار و الحذر، بل أقول بأنّه لابدّ في الحجّيّة من صدق عنوان إنذار الفقيه القوم؛ فإن مات الفقيه قبل وجود القوم، لا يصدق هذا العنوان.

و أمّا الرّوايات، ففي مثل الإرجاع إلى الأشخاص الخاصّة ليس إطلاقاً يؤخذ به. وفي بعضها الآخر أخذ عنوان العالم، والعارف بالأحكام، والفقيه، وغير ذلك موضوعاً لجواز التقليد وهذه العناوين ظاهرة في فعليّة التلبّس، فلايصدق إلّا على الحيّ، فلايصدق الرّجوع إلى العالم إلّا أن يكون المفتي عالماً حال الرّجوع والميّت ليس بعالم حال الرّجوع.

و لا يمكن المساعدة على شيء ممّا ذكره في هذا المقام:

أوّلاً: إنّا نفرض صدور الفتوى قبل تولّد الشخص و بعد بلوغه إلى حدّ التكليف أنّ المفتي حيّ بعد لم يمت، فيجوز لهذا الشخص العمل بتلك الفتوى، مع أنّ إشكال صدق العنوان موجود فيه أيضاً، فأيّ زمان أنذر الفقيه هذا الشخص؟

و الجواب عن هذا، هو الجواب عن أصل الإشكال.

ثانياً: لازم ما ذكره أنّه إذا أنذر الفقيه شخصاً وقبل الحذر مات الفقيه يجوز التقليد؛ لصدق العنوان حينئذٍ، و المدّعى عدم الجواز بحيث يشمل هذا المورد أيضاً.

ثالثاً: الآية في مقام بيان التحريض و الترغيب إلى التفقّه والإنذار، و الحذر بواسطة الإنذار لافي مقام بيان أنّه يشترط في المنذر الحياة، فلايمكن التمسّك بها هذا، مع أنّه ذكرنا سابقاً عدم دلالة الرّواية على التقليد فكيف بإطلاقها؟

رابعاً: غاية ما يستفاد من الرّوايات أنّه لابدّ من الرّجوع إلى العالم حال الرأي، بل عن بعض التعليمات الواردة في بعضها من أنّه: «يروي عنّي» وغير ذلك، يظهر أنّه لا موضوعيّة في المقام أبداً، والمدار صدق الرّواية عن الإمامعليه السلام و لو بنحو الفتوى، مع أنّه قد مرّ عدم كون الرّوايات في مقام جعل الحجّيّة تأسيساً، بل إنّها ناظرة إلى بيان أمر في طولها، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها، كما حقّق في محلّه من عدم وجود شرائط التمسّك بالإطلاق في هذا النّحو من الدّلالة، وقد سمّيناها تبعاً لبعض أساتيدنا بالدّلالة الاستلزاميّة.

وقد يقال بأنّ السّيرة العقلائيّة القائمة بالرجوع إلى الأعلم، لا تفرّق بين الحيّ والميّت؛ فإنّ المريض إذا علم بطبابة ابن سينا لمرضه ـ مثلاً ـ لا يرجع إلى الحيّ المخالف لذلك الميّت الأدون منه في الفضيلة.

ذكر سيّدنا الأُستاد ـ مدّظلّه ـ: «أنّ هذه السيرة وإن كانت قائمة لا يمكن إنكارها إلّا أنّه مضافاً إلى ردع الشارع عنها أنّ فتاوى الأموات متعارضة، ولا تشمل السيرة للفتاوى المعارضة».

أقول: **أوّلاً:** لا دليل في المقام يوجب ردع السيرة غير الإجماع المدّعى ولا أقلّ من احتمال كون مدركه ما ذكرنا من الوجوه، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

ثانياً: المعارضة بين الفتاوى لا تنحصر في فتاوى الأموات، بل المعارضة موجودة بين فتاوى الأحياءِ والأموات جميعاً، فأيّ تدبير جرى في علاج المعارضة في الأحياء يجري في الأموات أيضاً.

ثالثاً: لا ينقضي تعجّبي عمّا ذكره من أنّ السيرة غير شاملة لمورد التعارض، مع أنّ السيرة العقلائيّة القائمة على الرّجوع إلى الأعلم على مبناه ـ مدّظلّه ـ، إنّما هي في مورد المعارضة واختلاف الفتوى كما قاله هو أيضاً.

فتحصّل أنّه لو كان دليل التقليد، السيرة العقلائيّة، فلابدّ من القول بجواز التقليد الميّت ولو ابتداءً إلّا أن يثبت ردع الشارع عنها. والّذي يسهّل الخطب ما ذكرناه من أنّ التقليد أمر شرعيّ ولا يكون مدركه السيرة العقلائيّة، ورجوع الجاهل إلى العالم في كلّ فنّ، بل الدّليل عليه السيرة المتشرّعة في كلّ شرع وبناء المتديّنين في كلّ دين على أخذ معالم دينهم من عالمهم المأمون على الدّين والدّنيا، وهذا لو لم نقل بانحصاره إلى الرّجوع إلى الأحياء لا يدلّ على جواز الرّجوع إلى الأموات، فلا نحتاج إلى دليل الرّدع.

وقد يقال بأنّ الاستصحاب يدلّ على جواز تقليد الميّت بدعوى أنّ فتوى الميّت

كانت حجّة في زمان حياة المجتهد، فيستصحب بالنّسبة إلى ما بعد الموت أيضاً.

ذكر سيّدنا الأُستاذ ـ مدّظلّه ـ:

> أنّ هذا الاستصحاب وإن كانت أركانه تامّة، ولم يكن فيه إشكال في نفسه إلّا أنّ المعارضة المذكورة بين فتاوى الأموات مانعة عن جريانها؛ مضافاً إلى أنّ الاستصحاب في الشبهات الحكميّة غير جار، على أنّ الحجّيّة الفعليّة لفتوى الميّت بالنّسبة إلى العاميّ الموجود متيقّن العدم حدوثاً، والحجّيّة التعليقيّة أي الإنشائيّة الّتي مفاد القضيّة الحقيقيّة، مشكوك الحدوث بالنّسبة إلى هذا الشخص؛ فإنّ القدر المتيقّن من ذلك حجّيّته بالنّسبة إلى الموجودين، وأمّا جعل الحجّيّة بالنّسبة إلى المعدومين، فمشكوك الحدوث، فأركان الاستصحاب غير تامّة.
>
> وهذا نظير ما يقال في موارد استصحاب عدم النّسخ وإن ادّعى المحقّق الاسترآبادي‌ؒ الإجماع على الجريان فيها، فإنّ الحجّيّة الفعليّة مقطوع العدم حدوثاً، والحجّيّة الإنشائيّة مشكوك الحدوث بالنّسبة إلى هذا الشخص.

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ المعارضة بين فتاوى الأموات مانعة عن جريان الاستصحاب، ففيه ما مرّ من أنّه ليس إشكالاً في جريان الاستصحاب، غايته ترتّب حكم الأحياءِ على الأموات بواسطة الاستصحاب، مضافاً إلى إمكان استصحاب حجّيّة فتوى الأعلم منهم إن علم به، وإلّا فعلى القول بالتخيير يستصحب التخيير، أو يستصحب الحجّيّة في الجميع، والنتيجة التخيير بعد ذلك، وإلّا فلا أقلّ من سقوط حجّيّة المجتهد الحيّ أيضاً لو لم يكن أعلم من الأموات، و المقصود أنّ المعارضة بين الفتاوى لا تكون مانعة عن الاستصحاب.

وأمّا ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، فنوافقه ـ دام ظلّه ـ في المدّعى، لا في الدّليل؛ فإنّ عدم الجريان فيها ليس لأجل التعارض

بين الاستصحاب فيها و استصحاب عدم الجعل، كما قال، بل الوجه فيه تبدّل الموضوع، و تغاير القضيّة المتيقّنة و المشكوكة، و التفصيل في محلّه.

و أمّا ما ذكره من الإشكال: فمدفوع بأنّ الحجّيّة المجعولة للأمارة، و منها فتوى المجتهد، لا تكون إلّا أمراً واحداً و حكماً فارداً، نظير سائر الأحكام المجعولة قانوناً، و لا يكون فيها قسمان: فعليّة، و شأنيّة، و لم تجعل إلّا لنفس الفتوى، و ليست فيها أيّ نسبة حتّى يقال بالنّسبة إلى هذا كذا، و بالنّسبة إلى ذاك كذا، بل إنّها مجعولة بنحو القانون لنفس الفتوى، و لو كان قيداً كالحياة دخيلاً فيها يدخل في موضوعها، فتجعل الحجّيّة لفتوى المجتهد الحيّ، و إلّا فالموضع لا يقيّد بها. و على هذا نشير إلى فتوى المجتهد في زمان حياته، و نقول: كانت حجّة في ذلك الزّمان قطعاً، سواء كان المجعول حجّيّة فتوى المجتهد الحيّ، أو كان المجعول حجّيّة فتوى المجتهد مطلقاً؛ لانطباق كليهما عليها، و المفروض وقوع الشكّ بعد الموت، فتتمّ الأركان، و تستصحب حجّيّتها. هذا تمام الكلام في أدلّة المجوّزين.

أدلّة المانعين على عدم جواز البقاء على الميّت

أمّا أدلّة المانعين فوجوه:

الأوّل: دعوى الإجماع من علماءِ الشيعة، و مخالفة الأخباريّين و المحقّق القمّي لا تضرّ لما مرّ من احتمال المدرك.

و لكن هذا الوجه لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّه يحتمل استناد المجمعين إلى الوجوه الآتية، فلا يكون كاشفاً عن قول المعصومعليه السلام، على أنّ مخالفتهم و إن يحتمل فيها الاستناد إلى ما ذكر سابقاً إلّا أنّ احتمال عدم ذلك كاف في عدم كون الإجماع كاشفاً.

الثّاني: الإطلاقات الدّالّة على جواز التقليد ظاهرة في اعتبار الحياة.

و فيه: أنّ الإطلاقات و إن كان موضوعها الحيّ، إلّا أنّها ليست في مقام الحصر و اعتبار الحياة في المفتي، فبالنّسبة إلى الميّت من قبيل عدم الدليل على الجواز، لا الدّليل على عدم جواز تقليده.

الثّالث: أنّه إن أُريد من جواز تقليد الميّت جواز تقليد أيّ واحد منهم، فهذا و إن كان لا إشكال فيه ثبوتاً إلّا أنّه لا دليل عليه؛ لعدم شمول الإطلاقات لجميع الأموات، لمعارضة فتاويهم، بل الحجّيّة لجميعها أمر غير معقول، و الحجّيّة التخييريّة ليست مفاد الأدلّة. و إن أُريد من ذلك جواز تقليد الأعلم بين الأحياءِ و الأموات، فينحصر في الواحد، و لا بدّ من مراجعة جميع الناس لهذا الشخص، و هذا خلاف ضرورة الشّيعة.

و لكن بطلان هذا الوجه غنيّ عن البيان و إن رضي به السيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ و قال: «المهمّ هذا الوجه، فإنّه لا ينحصر في الواحد، بل يجوز أن يكون في عصر شخص أعلم، و في العصر المتأخّر شخص آخر أعلمَ منه، و هكذا مع أنّه لا يرد الإشكال على القول بعدم وجوب تقليد الأعلم». و كيف كان فهذا الوجه أيضاً لا يتمّ.

و المهمّ ما مرّ من أنّ التقليد أمر شرعيّ لا دليل عليه إلّا السيرة المتشرّعة، و بعض الإطلاقات الّتي لا تكون متكفّلة لتأسيس الحجّيّة على الفتوى، بل كلّها إرشاديّات، و في طول الجعل، و هذا الدّليل لو لم نقل باختصاصه بالأحياءِ، فلا أقلّ من عدم وجود إطلاق له يشمل الأموات أيضاً.

المقام الثّاني: التقليد الاستمراريّ و البقاء على تقليد الميّت

فقد يستدلّ على جوازه بالسيرة العقلائيّة بدعوى أنّ السيرة قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم حيّاً كان أو ميّتاً، و لم يردع عنها الشارع المقدّس إلّا بالنّسبة إلى التقليد الابتدائيّ.

و جوابه يظهر ممّا سبق في المقام الأوّل بالإطلاقات، و تقريبها، و اعتراض السيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ عليها، و الجواب عنه، ووجه عدم جواز التمسّك بها يعلم ممّا سبق أيضاً و بالاستصحاب؛ فإنّ الفتوى كانت حجّة في حقّ هذا العاميّ حال الحياة، فيستصحب بعد وفاته.

و لا يرد على هذا التقريب ما أشكل السيّد الأُستاد ـ مدّظلّه ـ على جريان الاستصحاب في التقليد الابتدائيّ؛ فإنّ الحجّيّة كانت فعليّة في حقّ العاميّ، و يستصحب الحجّيّة الفعليّة بعد الموت و إن أجبنا عنه هناك أيضاً، إلّا أنّ جريان هذا الاستصحاب موقوف على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة الّذي لا نقول به، بل لو أُريد به الاستصحاب في الحكم الجزئيّ، فأيضاً لا نقول به؛ فإنّ قضيّة هذه الفتوى كانت حجّة و إن كانت مسلّمة و صادقة إلّا أنّ حجّيّتها لا تكون بهذيّته قطعاً، بل حيث إنّه لا نرى بموضوع الحجّيّة في مقام الجعل سعة و ضيقاً، فنردّد في موضوع هذه القضيّة، و أنّ المشار إليها في موضوعها هل هو فتوى المجتهد الحيّ أو فتوى المجتهد مطلقاً؟ فإنّ الحكم المترتّب على الموضوع ـ و لو سمّي بالحكم الجزئيّ ـ مترتّب على حيثيّة عنوان موضوعه لا أمر آخر، فتصبح القضيّة المتيقّنة قضيّة منفصلة، و المفروض أنّ القضيّة المشكوكة قضيّة حمليّة، و إلّا فلا شكّ في المنفصلة حتّى في الزّمان اللّاحق، فتغايرت القضيّتان، فلا تجري الاستصحاب. هذا.

و من هنا ظهر عدم إمكان المساعدة لما أفاده سيّدنا الأُستاد المحقّق ـ مدّظلّه ـ في هذا الباب من التمسّك بالاستصحاب، فراجع كلامه الشريف.

فلم يبق إلّا الوجه الّذي اخترناه وبنينا عليه في أصل التقليد، و هو قيام السّيرة المتشرّعة على ذلك، فلو أحرزنا ذلك في موارد البقاءِ على تقليد الميّت، و إلّا فيقع الإشكال فيه. و الله العالم، و الحمد لله ربّ العالمين.

فرغنا من إتمام الجزءِ الثّاني من كتابنا المباحث في علم الأُصول (هذا الجزء)

بتأريخ ١٥ شعبان المعظّم يوم مولد مولانا الإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف من سنة ١٤٢٤ في مدينة قمّ المقدّسة بجوار السيّدة فاطمة المعصومة. رزقنا الله شفاعتها يوم لا ينفع مال و لا بنون. اللهمّ اشفني بشفائك، و داوني بدوائك، يا من اسمه دواء، و ذكره شفاء، و طاعته غنى، ارحم من رأس ماله الرجاء، و سلاحه البكاء، بحقّها و بحرمتها، يا أرحم الراحمين.

محمّد حسن القديري

المصادر

١. أجود التقريرات، للسيّد الأُستاذ الخوئى، تاريخ الطبع ١٣٦٧ه.ش.

٢. الاعتقادات، للشيخ المجلسى ه.ش.

٣. البيع (تقريرات الإمام الخميني)، للشيخ محمد حسن القديرى، تاريخ الطبع ١٣٧٦ه.ق ١٤١٨ه.ش.

٤. التوحيد للشيخ الصدوق، من منشورات جماعة المدرّسين في قم، تاريخ الطبع $\frac{١٣٥٧}{١٣٩٨}$

٥. التوحيد، للشيخ الصدوق، من منشورات جامعة المدرّسين في قم، تاريخ الطبع ١٤٥٧ه.ق ١٣٩٨ه.ش.

٦. الخصال، للشيخ الصدوق، من منشورات جماعة المدرّسين في قم، تاريخ الطبع $\frac{١٣٦٢}{١٤٠٣}$

٧. الخصال، للشيخ الصدوق، من منشورات جامعة المدرّسين في قم، تاريخ الطبع ١٤٠٣ه.ق ١٣٦٢ه.ش.

٨. الخلل في الصّلاة، للإمام الخميني، طبع في مطبعة مهر ـ قم ه.ق، الناشر إسماعيليان.

٩. الشفاء، للشيخ الرئيس ابن سينا.

١٠. العروة الوثقى، للسيّد الفقيه محمد كاظم اليزدي.

١١. الفصول الغرويّة، للشيخ محمّد حسين الغروي الأصفهاني، حرّره غلام حسين الخوانسارى.

١٢. القرآن الكريم.

١٣. الكافي، لثقة الإسلام الكليني، تاريخ الطبع ١٣٧٧ إلى ١٣٨١.

١٤. المتاجر، للشيخ الأعظم الأنصاري، المحشّى بحاشية الشهيدي، تاريخ الطبع ١٣٧٥هـ.ش.

١٥. المحاضرات، تقرير درس السيّد الخوئي، المقرّر الشيخ محمّد إسحاق الفيّاض.

١٦. إماطة الغين في استعمال العين في المعنيين، للشيخ محمّد رضا المظفّر النجفي، ملحقة بوقاية الأذهان في الطبع الجديد وقد تقدّم.

١٧. بدائع الأفكار، تقريرات درس المحقّق العراقي ﴿ره﴾، المقرّر الميرزا هاشم الآملي.

١٨. تهذيب الأحكام، للشيخ الطوسى، تاريخ الطبع ١٤١٨ و ١٤١٧هـ.ق ١٣٧٦هـ.ش.

١٩. تهذيب الأُصول، للشيخ جعفر السبحاني، تقريرات درس السيّد الإمام الخميني ﴿ره﴾.

٢٠. حاشية المكاسب، للسيّد الفقيه اليزدي، تاريخ الطبع ١٣٧٨هـ.ش.

٢١. حاشية المكاسب، للمحقّق الأصفهاني، تاريخ الطبع ١٣٦٣هـ.ش.

٢٢. درر الفوائد، تقرير درس آية الله الحائري، المقرّر الشيخ محمد مهدي الأصفهاني بتاريخ ١٣٢٨هـ.ش.

٢٣. شرح الإشارات، للمحقّق الآقا حسين الخوانساري، الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، تاريخ الطبع $\frac{١٣٧٨}{١٤٢٠}$

٢٤. شرح الكفاية، للرّضي، المعروف بشرح الرّضيّ.

٢٥. فرائد الأُصول، للشيخ الأعظم الأنصاري، طبع الشربياني، تاريخ الطبع ١٣٧٣هـ.ش.

٢٦. فوائد الأُصول، العلّامة النائيني، كتابة الشهابي تاريخ ١٣٦٨هـ.ش.

٢٧. قوانين الأُصول، للمحقّق القمّي، تاريخ ١٢٨٧هـ.ش.

٢٨. كفاية الأُصول، للمحقّق الشيخ محمد كاظم الخراساني، المحشّى بحاشية المشكيني.

٢٩. مباني الاستنباط، للسيّد أبي القاسم الكوكبي، تقريرات درس السيّد الخوئي ﴿ره﴾.

٣٠. مجد البيان في تفسير القرآن، لآية الله الشيخ محمد حسين الأصفهاني النّجفي، تاريخ الطبع ١٤٠٨هـ.ق ١٣٦٦هـ.ش.

٣١. مختصر المعاني، لسعد الدين التفتازاني.

٣٢. مصابيح الأُصول، السيّد علاء الدّين بحر العلوم، تقريرات درس السيّد الخوئي قدس سره.

٣٣. مصباح الأُصول، السيّد محمّد سرور الواعظ البهسودي، تقريرات درس السيّد الخوئي قدس سره.

٣٤. مطارح الأنظار، تقريرات الشيخ الأنصارى، المقرّر العلّامة المحقّق الشيخ أبوالقاسم الكلانتري.

٣٥. معالم الدين، للشيخ حسن، طبع محمد كاظم، تاريخ الطبع ١٣١٦هـ. ش.

٣٦. مفاتيح الأُصول، للسيّد المجاهد السيّد محمّد بن صاحب الرّياض، السيّد عليّ بن السيّد محمّد عليّ الطباطبائى.

٣٧. مناهج الوصول إلى علم الأُصول، السيّد الإمام الخميني قدس سره، تحقيق ونشر مؤسّسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، تاريخ الطبع $\frac{١٣٧٣}{١٤١٤}$

٣٨. من لايحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تاريخ الطبع ١٤٠٤هـ. ق ١٣٦٣هـ. ش.

٣٩. نهاية الأُصول، تقريرات درس السيّد البروجردي، تاريخ الطبع ١٤١٥هـ. ش.

٤٠. نهاية الأفكار، تقريرات درس المحقّق العراقي قدس سره، المقرّر الشيخ محمد تقى البروجردي.

٤١. نهاية الدّراية، للحاج الشيخ المحقّق الأصفهانى، تاريخ الطبع ١٣٦٧هـ. ش.

٤٢. وسائل الشيعة، الشيخ الحرّ العاملي، طبع بيروت، الطبعة الرّابعة، تاريخ الطبع ١٣٩١هـ. ش.

٤٣. وقاية الأذهان، للشيخ محمّد رضا المظفّر النجفي، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت، تاريخ الطبع ١٤١٣هـ. ش.

٤٤. هداية المسترشدين، للشيخ محمّد تقي، تاريخ تحرير الكتاب ١٢٨٣هـ. ش.

الفهرس

مقدمة الناشر ٥

المقدّمة ١١

غاية علم الأُصول ١٣

تعريف علم الأُصول ١٤

الفرق بين الأُصول وبقيّة العلوم ١٤

الفرق بين القواعد الأُصوليّة والفقهيّة ١٤

الفرق بين العَرَض الذاتي والعرض الغريب ١٥

البحث عن موضوع علم الأُصول ١٧

تمايز العلوم ١٨

الوضع ١٩

في الوضع وتعريفه ١٩

الوضع التعيّني ٢٧

في المعاني الحرفيّة ٢٨

الاستعمال ٥١

في عدم لزوم الوضع في المركّبات والمجازات ٧٦
في علائم الحقيقة والمجاز ٧٦
تعارض الأحوال ٨٤
الحقيقة الشرعيّة ٨٥
الصحيح والأعمّ ٨٩
الأقوال في المسألة واحتمالات ما نسب إلى الشيخ الأعظمﷺ من التفصيل ١١٥
المشتقّ **١٣٥**
الكلام في المشتقّ ١٣٥
تتمّة ١٤٥
بساطة المشتقّ ١٤٥
وينبغي التنبيه على أمرين: ١٥٣
الأوامر **١٥٧**
معنى البعث ١٦٠
مختار صاحب الكفاية في مدلول الهيئة ١٦١
عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار، والفور والتراخي ١٦٣
في الفور و التراخي ١٦٥
في التعبّديّة و التوصّليّة ١٦٦
النفسيّة و الغيريّة ٢٠٣
هنا تنبيهات ٢٠٨
الكلام في الشكّ في اعتبار الأمارة على نحو الطّريقيّة أو السببيّة ٢١٨
الإجزاء في موارد الأُصول والأمارات ٢٢١
كلام للسيّد في ترتيب آثار الصحّة على اجتهاد المجتهد، ومناقشتُه ٢٢٢

في إجزاء أعمال المقلّد المطابقة لفتوى من يقلّده ٢٢٣

في كلامٍ آخَرَ للسيّد ومناقشته ٢٢٣

الإجزاء مع صدق العنوان ٢٢٤

الإجزاء مع موافقة الواقع طبقاً لكلا الاجتهادين ٢٢٥

مقدّمة الواجب ٢٢٧

الشرط المتأخّر ٢٣٢

[الاختلاف في الشرط المتأخّر] ٢٣٥

[كلام المحقّق العراقي في إمكان الشرط المتأخّر، ومناقشتُه] ٢٣٥

كلام المحقّق الخراساني في المقام، ومناقشتُه ٢٣٩

الواجب المشروط ٢٤٦

يقع الكلام في الواجب المعلّق ٢٥٣

الواجب النفسي والغيري ٢٥٧

تأسيس الأصل في المسألة ٢٦١

المقدّمة الموصلة ٢٦٩

مقدّمة الحرام ٢٧٧

أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ٢٨١

متعلّق الأمر ٢٨٣

قول المحقّق الخراساني و الجواب عنه ٢٨٥

هل الأمر بالشيء نهي عن ضدّه؟ ٢٨٦

ثمرة بحث الضدّ ٢٨٩

الكلام في دوران الأمر بين الواجبين المضيّقين ٢٩٦

وينبغي التنبيه على أُمور: ٣٠٤

الفارق بين التعارض والتزاحم ٣٠٥
المرجّحات في باب التزاحم ٣٠٦
وينبغي التنبيه على أُمور: ٣١٠
الواجب التخييري ٣١٩
الكلام في نسخ الوجوب، وأنّه هل يبقى الجواز معه، أولا؟ ٣٢٦
الكلام في الوجوب الكفائي ٣٢٧
الواجب الموسّع والمضيّق ٣٢٩
النواهي ٣٣٥
تنبيهان: ٣٣٩
اجتماع الأمر والنّهي ٣٤٠
تفصيل السيّد الأُستاد ٣٥٠
الوجوه المستدلّ بها على جواز اجتماع الأمر والنهي ٣٥٥
وينبغى التنبيه على أمرين: ٣٥٩
دفع مايقال من عدم دخول المقام في قاعدة «الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار» ٣٦٠
دفع مايقال من تقديم جانب النهي ٣٦١
محصّل الكلام في مسألة الاجتماع ٣٦٣
ما أفاده السيّد الإمامﷺ في المسألة ٣٦٤
اقتضاء النّهي للفساد ٣٦٧
المفاهيم ٣٧٣
ما أفاده السيّد الأُستاد المحقّق الإمامﷺ والنظر فيه ٣٧٤
[مفهوم الشرط] ٣٨١

أدلّة المنكرين ٣٨٨
تنبيهات ٣٩١
لابأس بالتعرّض لبعض الأُمور: ٣٩٨
المقام الثاني: في تداخل المسبّبات ٤٠٨
[مفهوم الوصف] ٤٠٩
[مفهوم الغاية] ٤١٢
[مفهوم الحصر] ٤١٧
الكلام في العامّ والخاصّ ٤١٩
في سراية إجمال المخصّص إلى العامّ وعدمها ٤٢٤
الكلام في الشبهات المصداقيّة للمخصّص اللّبّي ٤٢٨
تنبيهات ٤٣٠
التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ٤٣٥
الخطابات الشفاهيّة ٤٣٩
ثمرة بحث الخطابات الشفاهيّة ٤٤٢
في تخصيص العامّ بالضمير الرّاجع إلى بعض أفراده ٤٤٣
تخصيص العامّ بالمفهوم ٤٤٥
الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة ٤٤٧
تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٤٤٨
المطلق والمقيّد ٤٥١
تعريف المطلق ٤٥١
مقدّمات الحكمة ٤٥٨
بقي الكلام في الانصراف ٤٦١

صور المطلق والمقيّد وأحكامُها ٤٦١

[فصل في الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً] ٤٦٣

[تنبيهات] ٤٧٥

و عدّه ابن داود أيضاً في القسم الثّاني ٤٧٨

محمّد بن أبيعمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمّد بن أبينصر لا يروون و لا يرسلون إلّا عن ثقة ٥٠٥

أمّا عبد الواحد بن عبدوس: ٥١٦

و أمّا عليّ بن محمّد بن قتيبة: ٥١٧

٢. الحكم بن مسكين المكفوف: ٥١٨

٣. طلحة بن زيد: ٥١٨

[فصل في أصالة البراءة] ٥٢١

الدليل الأوّل: الآيات ٥٢١

الدليل الثّاني: الأخبار ٥٢١

أصل ٥٢٢

أصل ٥٢٨

أصل ٥٣٠

أصل ٥٣٢

أصل ٥٣٣

وممّا استُدلّ بها على البراءة ٥٤٤

أدلّة الأخباريّين على وجوب الاحتياط ٥٤٥

الأصل في اللباس المشكوك ٥٥٥

المقام الأوّل: في دوران الأمر بين المتباينين ٥٧٢

المقام الثّاني: في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر ۵۷۷
تنبيهات ۵۷۸
الإيرادات الواردة على الاستصحاب الكلّيّ ۵۸۳
الشبهة العبائيّة و جوابها ۵۹۰
الخاتمة في تقدّم الأمارات على الأُصول ٦۰۳
تقدّم أصالة الصّحّة على الاستصحاب ٦۰٤
تقدّم قاعدة الفراغ على الاستصحاب ٦۰٤
تقدّم القرعة على الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة ٦۰۵
تنبيه ٦۰۹
مفاد أدلّة القرعة و حدودها ٦۰۹
تنبيهات في الإيرادات الواردة على القرعة و أجوبتها و ما يلحق بها ٦۰۹
تقدّم قاعدة لا تعاد على الاستصحاب ٦۱۱
أقسام خلل الصلاة ٦۱۳
أمّا النقيصة عن جهل ٦۱۵
فرعان: ٦۲۰
النقيصة ٦۲۱
و أمّا الزّيادة العمديّة ٦۲۵
[فصل في التعادل و الترجيح] ٦۳۱
تأسيس الأصل في المسألة ٦۳۱
علاج الخبرين المتعارضين ٦۳۵
أخبار التخيير ٦۳٦
أخبار التوقّف ٦۳۷

و ينبغي التنبيه على أُمور: ٦٤٣
تعارض العموم و الإطلاق ٦٤٧
الاجتهاد و التقليد ٦٥١
الكلام في الاجتهاد ٦٥٦
الكلام في المجتهد المتجزّئ بقسميه ٦٦٠
الكلام في التخطئة و التصويب ٦٦١
الكلام في الإجزاءِ و عدمه ٦٦٢
الكلام في التقليد ٦٦٦
الكلام في تقليد الأعلم ٦٧٠
دلائل وجوب تقليد الأعلم ٦٧٤
الكلام في تقليد الميّت ٦٨٢
أمّا المقام الأوّل: و هو التقليد الابتدائي عن الميّت ٦٨٣
أدلّة المجوّزين على البقاء على تقليد الميّت ٦٨٤
أدلّة المانعين على عدم جواز البقاء على الميّت ٦٨٨
المقام الثّاني: التقليد الاستمراريّ و البقاء على تقليد الميّت ٦٨٩
المصادر ٦٩٣
الفهرس ٦٩٧

ملخّص

«المباحث فی علم الأصول» مشتمل بر مباحث دانش اصول است که مؤلف در آن به موضوعاتی چون: غایة علم، وضع و اشتقاق، اوامر، مقدمه واجب، امارات معتبره عقلاً و شرعاً، اجتهاد و تقلید و مسائل عمیق و پرنکته دیگری که حاصل سال‌ها تأمل و تدریس در این موضوع می‌باشد، پرداخته است.

مؤسسهٔ بوستان کتاب

مؤسسه بوستان کتاب
(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)
پرافتخارترین ناشر برگزیدهٔ کشور
نشانی دفتر مرکزی: ایران، قم، اول خیابان شهدا، نبش کوچهٔ ۱۷، ص پ: ۹۱۷
تلفن: ۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵+ ، فاکس: ۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۴+ ، پخش: ۹۸۲۵۱۷۷۴۳۴۲۶+

المباحث فی علم الأصول

آیة اللّه محمد حسن قدیری

بوستان کتاب

۱۳۸۶

Abstract

Issues of the Science of the Principles of Islamic Jurisprudence covers issues as below:

The goal of science, conventions and derivations, commands, prerequisite of obligation, authoritative evidences with regard to reason and Divine Law, ijtihad and taqlid, and other complex issues which is the fruit of the author's many years of thinking and teaching.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.
P.O. Box: 37185-917
Telephone: +98 251 774 2155
Fax: +98 251 774 2154
E-mail: info@bustaneketab.com
Web-site: www.bustaneketab.com

Issues of the Science of the Principles of Islamic Jurisprudence

Ayatollah Muhammad-Hasan al-Qadiri

Būstān-e Ketāb Publishers
1386/2008